Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1833.

Sechster Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1833.

Abhandlungen.

1.

Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates,

oder

die dogmatische Entwickelung der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert,

dargestellt

von

Dr. C. Ullmann.

Vorwort.

Schon vor mehreren Jahren wurde ich durch die Erscheinung einiger Anekdota des Nicolaus von Methone, über welche in der Folge genauer gesprochen werden wird, veranlaßt, mich mit diesem ziemlich unbekannten, aber in mehreren Beziehungen merkwürdigen, Schriftsteller zu beschäftigen. Er schien nicht ungeeignet, um mit ihm und durch ihn den dogmatischen Standpunct der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert, also in der Zeit, wo im Abendlande die Scholastik im frischen vollen Aufblühen war, zu bezeichnen, und in diesem Sinn schrieb ich einen Aufsatz über denselben nieder. Durch nähere Berufsthätigkeit gänzlich in Anspruch genommen, konnte ich dieser Arbeit erst jetzt wieder meine Aufmerksamkeit zuwenden. Ich hielt es aber nun für angemessen, die Sache

etwas umfassender zu behandeln, und auch noch zwei andere Repräsentanten der dogmatischen Entwickelung der griechischen Kirche jener Zeit mit in die Betrachtung aufzunehmen, den Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates a); jener steht am Anfang, dieser am Schluß des zwölften Jahrhunderts, beide haben dogmatische Systeme, wenigstens was man damals so nennen konnte, geschrieben und beide sind von diesem Gesichtspunct aus noch nicht so ausführlich charakterisirt, als es von mir geschehen wird. Meine Absicht ist also, zunächst ein allgemeines Bild der geistigen Entwickelung jener Zeit zu geben, alsdann die beiden Dogmatiker Euthymius und Nicetas zu schildern, und endlich aus den neu herausgegebenen Stücken des Nicolaus von Methone das hervorzuheben, was für den Kirchen- und Dogmenhistoriker interessant und zur Charakteristik jener Zeit von Bedeutung ist. Bei dem letzten Theil, weil er manches weniger Bekannte oder auch vielen ganz Unbekannte b) geben kann, werden wir am längsten verweilen.

---

a) Seit der Ausarbeitung dieses Aufsatzes ist durch den gelehrten Fleiß des Hrn. Prof. Tafel in Tübingen zweierlei zu Tage gefördert worden, was dem von mir behandelten Zeitalter angehört: 1) Eustathii Metropolitae Thessalonicensis Opuscula. Francofurt. ad Moen. 1832. Indeß ist hiervon erst ein Theil erschienen und der zweite, der gerade auch einiges von Nicetas Choniates enthalten wird (Praefat. p. VIII.), ist mir bisher noch nicht zu Gesicht gekommen. 2) Ein Gratulationsprogramm des Hrn. Prof. Tafel, enthaltend: Annae Comnenae Supplementa historiam ecclesiasticam Graecorum seculi XI. et XII. spectantia. Tubing. 1832. Auf beide Schriften hoffe ich, falls es meine Zeit gestattet, später zurück zu kommen, wenn erst der 2. Theil des Eustathius von Thessalonich erschienen seyn wird.

b) Nicht mit Unrecht klagt Tafel in dem eben angeführten Programm über die Unbekanntschaft unserer Zeit mit der literarischen Entwickelung der Griechen im Mittelalter (was jedoch das mehr vom theologischen Gebiete, als vom historischen und

Es ist, wie jeder weiß, nicht der Reiz des frischen geistigen Lebens und der kräftigen Bewegung, nicht der Reichthum neuer oder schöner Erscheinungen, nicht das Erhebende liebenswürdiger oder großer Charaktere, wodurch jener Zeitraum der griechischen Kirche den Beobachter anziehen kann. Wer nur dieß in der Geschichte sucht, mag seinen Blick abwenden von dem Bild, welches ich im Begriff bin, ihm vorzuhalten. Es ist auch immer erfreulicher und lohnender, ein Gemälde aus dem christlichen Alterthum, oder aus unserer Reformationszeit, oder aus der Periode, welche ihr bahnbrechend und lichtbringend voran ging, zu entwerfen. Dennoch wollte ich mich nicht abhalten lassen, dieses Bild zu zeichnen. Auch solche Zeiten wollen beschrieben seyn, und müssen beschrieben werden, sey es auch nur um der Vollständigkeit willen. Auch die Kenntniß solcher Erscheinungen enthält viel Belehrendes. Sie zeigt aufs Anschaulichste, daß nur der Geist es ist, der jederzeit lebendig macht, daß ohne freie, stets aus dem Born des Lebens geschöpfte, Entwickelung kein Gedeihen des religiösen, theologischen und kirchlichen Zustandes möglich ist, daß der Versuch, den rechten Glauben durch äußere Mittel zu fördern, nie eine erwünschte Wirkung haben kann, daß, als die Kaiser, statt durch

politischen gilt), und sagt, die Schuld davon liege nicht sowohl an den Griechen, die doch auch damals noch Beachtenswerthes geliefert hätten, als vielmehr an den hominibus doctis Europae occidentalis, qui laeto istarum litterarum fundamento, quod vir summus, Leo Allatius, Graeco-Romanus, Vaticanae praefectus, aliique illius aetatis non docti solum, verum etiam Maecenates condiderant, mirum quantum contenti, satis iam monumentorum habere arbitrabantur, ex quibus suam theologiae Graecorum medii aevi notitiam, si quidem eam omnino studio suo non dedignabantur, haurire possent. Unde factum est, ut paene iam inculta neglectaque iaceat illa disciplinae doctioris elegantiorisque pars, quae historiam theologiae Christianae orientalis comprehendit.

Frömmigkeit vorleuchtende, mit Weisheit das Wahre fördernde Herrscher zu seyn, es für ihre Pflicht hielten, grübelnde und disputirende Theologen zu werden, weder die Kaiser rechte Kaiser, noch die Theologen rechte Theologen mehr waren, und daß eine, wenn auch dem Inhalt nach rechtgläubige, doch ganz in äußere Fesseln geschlagene Theologie, nicht viel mehr wirkt, als eine ungläubige. Der griechischen Kirche, welche in ihrem Lehrbegriff die Elemente des christlichen Alterthums besitzt, fehlte es weder damals noch später an einer inhaltsvollen und bedeutenden Grundlage, aber sie hat in späterer Zeit, namentlich seit sie als gesonderte Gemeinschaft besteht, nichts gethan, um dieses reiche Erbgut rüstig und lebendig zu benutzen und zu verbessern, sey es durch Erweiterung oder durch Vereinfachung. Sie besitzt alles, was das christliche Alterthum besaß, aber sie besitzt es seit dem achten und neunten Jahrhundert fast nur als todten Schatz, nicht als lebendiges und belebendes Erzeugniß; sie ist im Herkömmlichen erstarrt, und, während das Abendland ihre Schätze benutzte, saß sie nur in thatloser Ruhe dabei, sie zu hüten.

Wir haben Aehnliches in unserer Kirche nicht zu befürchten, weder jetzt, noch in Zukunft. Der Geist, aus dem sie geboren, ist in ihr zu gewaltig. Selbst das Alte — und wahrlich wir gehören nicht zu denen, die da sagen, das Neueste sey das Beste, und die nur überall auf die Meinungen einer ungebildeteren Vorzeit selbstgefällig herab sehen — auch das Alte, wo es sich geltend machen will, vermag es nicht bloß als Altes, sondern nur als Lebendiges, Ewigwahres, den Bedürfnissen des Geistes auch in der Gegenwart Entsprechendes. So können wir also ruhig, ohne niederschlagende oder bittere Vergleichung, vielmehr im freudigen und dankbaren Bewußtseyn des schöneren Zustandes, den wir genießen, auf eine Zeit zurückblicken, die uns als ihr Erbtheil die große War-

nung hinterlassen hat: Werdet nicht der Menschen Knechte! Wobei freilich nicht zu vergessen ist, daß es eine Erstarrung nicht blos im Kirchlichen, sondern auch im Unkirchlichen geben kann, und daß nicht alle, welche jener entronnen sind, sich auch vor dieser zu bewahren wissen; denn Viele, die aufs eifrigste gegen das Beharren beim kirchlichen Buchstaben sprechen, geben sich einem Buchstaben anderer Art gefangen und haben nur die theologische Tradition mit einer verdünnten philosophischen vertauscht, die wissenschaftlich gewogen als Stehenbleiben beim Hergebrachten nicht besser ist, als jene.

---

1. Geistiger Zustand der griechischen Kirche im zwölften Jahrhundert.

Für die abendländische Kirche war das zwölfte Jahrhundert eine Zeit außerordentlicher Bewegungen im Staat, in der Kirche und im Gebiete der Wissenschaften, eine Zeit neubelebter Anregung und weitverbreiteter Gährung, in der sich eine neue Gestaltung für die Kirche vorzubereiten begann, wenn gleich dieselbe erst im Verlauf von Jahrhunderten heran reifte und zur Vollendung gedieh. Die päpstliche Hierarchie stand damals in der vollesten Blüthe; am Schlusse des elften Jahrhunderts durch den gewaltigen Geist Gregors in eherner Strenge befestigt, erreichte diese Macht am Schlusse des zwölften Jahrhunderts unter Innocenz III. ihren Gipfelpunct. Aber gerade in ihrer glänzendsten Blüthe lag der Keim der Vernichtung. Je äußerlich gewaltiger diese Herrschaft wurde, desto schroffer der Gegensatz gegen die Worte des Erlösers: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Je lastender sich der Druck auf Fürsten und Völker legte, desto mehr mußten die Kräfte sich stählen und

vereinigen, um ihn abzuschütteln. Damals stritten die Hohenstaufen mit deutscher Kraft für die Unabhängigkeit ihres Reiches, und in verschiedenen Gegenden des Abendlandes erhob sich eine Secte nach der andern und wirkte entweder in der Stille, oder kämpfte auch offen und stürmend gegen die römische Herrschaft, ja selbst die Kreuzzüge, anfänglich durch die Päpste hervorgerufen und im Interesse ihrer Macht unterhalten, schlugen zuletzt zum Nachtheil derselben aus. Im Gebiete der Theologie, welche damals so ziemlich alle Wissenschaft in sich befaßte und auf jeden Fall den Mittelpunct des geistigen Interesses bildete, bekämpften sich Scholastik und Mystik, philosophische und praktische Richtung. Sie traten in ihrer ganzen Strenge in Abälard und Bernhard einander gegenüber, sie gränzten dann auch wieder in vielfachen Abstufungen an einander und suchten sich auszugleichen in Männern, wie Richard von St. Victor [a]) und Bonaventura. Neben den philosophischen Theologen, die in verschiedene Schulen getheilt waren, und neben den contemplativen oder systematischen Mystikern, erscheint eine Reihe von Freunden des einfacheren, apostolischen, praktischen Christenthums gewöhnlich auch in mystischer Form, ein edles Ziel verfolgend, aber vielfach in ihrem Streben gehemmt oder von der rechten Bahn abgeführt durch man-

---

a) Außer den allgemein bekannten älteren und neueren Schriften über das religiöse und theologische Leben des Mittelalters ist unter den neuesten auszuzeichnen die schöne Schrift von Dr. Alb. Liebner: Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipz. 1832. Indem wir uns ein weiteres Urtheil über dieses sehr schätzbare Werk und einige andere neueste Monographien vorbehalten, sey hier nur bemerkt, daß keine einzelne Schrift und kein einzelner Mann die Darstellung der kirchlich-theologischen Entwickelung des Mittelalters erschöpfen kann und daß immer mehr ein Zusammenwirken verschiedener Kräfte für diesen Zweck zu wünschen ist.

nichfaltige, gar nicht abzuwehrende, Einwirkungen der Zeit. Oft brach der Eifer für die Reinigung der christlichen Kirche, durch beigemischte Leidenschaft getrübt oder durch die ungeheuere Macht der entgegenstehenden Hierarchie, mit welcher er zu ringen sich erkühnte, bis zum Fanatismus gesteigert, mit wildem Feuer hervor, wie bei Peter von Bruys, Heinrich von Lausanne und Arnold von Brescia, oft nahm er auch eine reinere, mildere Gestalt an, wie bei den von einem edleren evangelischen Geiste durchdrungenen Waldensern. Ueberall gingen, wenn auch bisweilen durch eine blutige Morgenröthe verkündet, Strahlen des Lichtes auf, überall erwachte ein neues geistiges Leben, dessen Entwickelung kein Bannstrahl, keine neu gestiftete Inquisition, kein Mönchsorden, kein Kreuzzug gegen Ketzer zu hemmen vermochte, bis alle verschiedenen Quellen und Bäche dieses neuen Lebens, in ihrem Fortlauf mehr und mehr geläutert, in einen Strom zusammen flossen, der sich in der Reformation eine große Bahn brach und ein eigenes Gebiet schuf.

Anders war es in der griechischen Kirche a). Während die abendländische in einer neuen, kräftigen Lebensentwickelung begriffen war, blieb die morgenländische, die in den früheren Jahrhunderten ihrer Schwester mit ruhmwürdigem Beispiel vorangegangen war, zuerst auf dem erreichten Höhepuncte stehen und versank dann immer mehr in Leblosigkeit und geistige Erstarrung. Die Cultur wanderte von den Griechen zu denen, die sie einst Barbaren genannt; während das westliche und nördliche Europa neu geboren wurde, starb das Morgenland eines

a) Kurze Schilderungen des damaligen kirchlichen und sittlichen, besonders theologischen Zustandes der Griechen findet man bei Gieseler K. Gesch. B. II. Abth. 2. S. 649—667 der 3. Ausg. und bei Baumgarten-Crusius Dogmen-Geschichte B. 1. S. 434—444. und wieder 519.

langsamen Todes. Denn als eigentliches geistiges und wissenschaftliches Leben kann doch das nicht bezeichnet werden, daß man bemüht war, die von den Voraltern ererbten Schätze des Glaubens und Wissens noch in einigem Gebrauche zu erhalten, daß es unter der höheren Geistlichkeit noch vielbelesene und vielschreibende Männer gab, wie Photius, daß noch einzelne Kirchenlehrer die exegetischen Ueberlieferungen des Alterthums wohl zu benutzen und auch mit einzelnem Neuen zu bereichern verstanden, wie Oecumenius und Theophylactus, oder zugleich, wie der späterhin zu schildernde Euthymius Zigabenus, aus der dogmatischen Rüstkammer der Alten eine neue Bewaffnung für den Kampf mit vielfältigen Häresieen zusammen zu setzen suchten. Das alles zeugt nicht von theologischem Leben, sondern umgekehrt vom Ersterben des höheren wissenschaftlichen Geistes, denn es wurde nichts frisch erzeugt und das Ueberlieferte war die Gränze des Forschens und Denkens. Was sich bei Chrysostomus hauptsächlich und Theodoret fand, pflanzte sich in der Exegese fort; Johannes von Damascus, der selbst schon vorzugsweise Sammler ist, hatte das Ziel in der Dogmatik gesteckt, und auch in der Philosophie gab es nur Meinungen, aber keine Denkweisen und Systeme. Wenn im Inneren der morgenländischen Kirche noch gestritten und dadurch ein Schein des Lebens erhalten wurde, so war es nicht sowohl Religion und Theologie, um die sich der Streit bewegte, sondern etwas ganz Aeußerliches, dem Cultus Angehöriges, die Bilderverehrung. Darüber waren Kaiser, Minister, Patriarchen, Mönche, Geistliche und Volk in heftiger Bewegung, das Innere und Wesentliche der christlichen Lehre aber ließ man als etwas längst Ausgemachtes, durch Kirchen- und Staatsgewalt unwiederruflich Bestimmtes auf sich beruhen. Die Formen des Alterthums waren noch da, aber was einst Leben gewesen, war jetzt Stein geworden. Auch die Polemik nach

außen konnte nicht fruchtbringend auf den inneren Zustand zurückwirken. Die morgenländische und abendländische Kirche hatten seit Jahrhunderten einen so höchst verschiedenen Entwickelungsgang genommen und waren nun besonders durch die in der letzteren sich ausbildende Hierarchie so scharf getrennt, daß weder die aus so großer Ferne geführte, fast nur auf unbedeutende Einzelnheiten sich beziehende gelehrte Polemik Geist und Interesse wecken, noch die späteren aus politischen Ursachen entsprungenen Vereinigungsversuche ein dauerndes Resultat der Annäherung hervorbringen konnten. So gingen die beiden Kirchen damals neben einander her, schon seit längerer Zeit innerlich geschieden und mistrauisch, durch die Kreuzzüge noch mehr verfeindet, durch fortwährende Polemik ihrer Gelehrten gereizt, ohne daß die eine von der andern eine wahre höhere Anregung empfing und die geistigen Vortheile zog, die an und für sich betrachtet eine der andern hätte gewähren können. Nur selten geschah es, daß ein Abendländer aus dem Morgenlande Kenntniß der griechischen Sprache und Litteratur mit herüber brachte; häufiger zeigte sich die Erscheinung, daß Sectirer, die in der griechischen Kirche verfolgt wurden, in der Stille nach den Abendländern wanderten, und hier, oft durch Drangsale geläutert, in veränderter Gestalt wieder auftraten, um in die neue religiöse Lebensentwickelung dieser Gegenden mit einzugreifen.

Die Kirchenlehrer, welche wir hier hauptsächlich schildern wollen, fallen in die Zeit, da im Abendlande die Scholastik in voller Blüthe stand. Wenn wir das Wesen der Scholastik vornehmlich in folgende Puncte setzen, daß man die überlieferten, kirchlich festgestellten Dogmen, ohne auf ihre letzten Gründe in der Schrift und den Bedürfnissen des menschlichen Geistes mit freier Kritik zurück zu gehen, als wesentliche Wahrheit anerkannte und durch eine der Kirchenlehre sich anschließende

Philosophie zu erläutern und zu begründen suchte, daß in der Constituirung des Inhaltes der Glaubenslehre überall das theoretische und speculative Interesse überwog und das praktische zurückdrängte, in der Form aber eine, wenn auch oft nur äußerliche, dialektische Methode angewendet wurde, so können Nicolaus von Methone, Nicetas Choniates und einige andere griechische Kirchenlehrer des Mittelalters etwa als Halb-Scholastiker bezeichnet werden, denn in einigen Beziehungen waren sie es, in andern nicht. Sie sind mehr theoretisch, als praktisch. Ihre Theologie besteht vorzugsweise darin, das kirchlich Ueberlieferte in der gegebenen Form streng zu bewahren und durch philosophische Darstellung zu stützen; bei der Widerlegung der Gegner wenden sie auch bisweilen eine gewisse Dialektik an; aber alles dieß geschieht nicht mit der Kraft und Entschiedenheit, nicht mit der bewußten Consequenz, wie bei den abendländischen Scholastikern; und wenn wir bei diesen zugleich das Vorherrschen des Aristotelismus zu den Eigenthümlichkeiten ihrer Denkart rechnen dürfen, so fehlt auch dieses Merkmal bei den Griechen, denn trotz einer gewissen Polemik gegen die Platoniker neigen sie sich doch weit mehr zum Platonismus, als zu irgend einer andern Philosophie. Im Allgemeinen aber mangelt ihnen das reichere geistige Leben, die eindringende philosophische Entwickelung, die wir bei den bessern Scholastikern finden. Diese setzen durch selbsteigene Geisteskraft den überkommenen Stoff in Bewegung, hauchen ihm neues Leben und frischen Geist ein; bei den griechischen Kirchenlehrern des Mittelalters aber bleibt es eine starre Masse ohne Lebensodem und Bewegung. Es ist ein großer Unterschied, ob wir ganz dieselben Sätze bei einem Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und andern Theologen des vierten Jahrhunderts, oder ob wir sie bei einem Griechen des Mittelalters lesen; dort ist es ein frischer Guß, der Lehrbegriff war im Werden,

die Ausdrücke hatten Neuheit, Leben und Bedeutung; hier war der Lehrbegriff schon zur äußerlichen Orthodoxie geworden, die Worte waren feststehende Typen und veraltete Schulformeln.

Man hat die griechische Kirche, besonders der katholischen gegenüber, häufig gepriesen, daß sie von der Scholastik frei geblieben ist. Dieß ist ein sehr zweideutiges Lob. Die Sache kann von einem doppelten Gesichtspunct betrachtet werden. Fassen wir allein die frühere, überhaupt vergangene Entwickelung der griechischen Kirche ins Auge, so liegt darin mehr eine Anklage. Denn was hat nun die griechische Kirche statt der Scholastik aufzuweisen? Nichts. Ihre Theologie blieb nicht darum von der Scholastik frei, weil sie dieser Richtung etwas Besseres und Höheres entgegen gesetzt hätte, wie es späterhin die Theologie der Reformatoren that, sondern weil es ihr an Lebensfülle und Triebkraft gebrach, um solche immerhin großartige Erscheinungen hervorzubringen. Sie blieb auf dem Puncte stehen, auf dem sich die sogenannte positive Theologie des Abendlandes vor dem Entstehen der Scholastik befand. Es fehlte auch ihr an einem Ansatz zur Scholastik nicht, aber sie war nicht im Stande, daraus eine neue Lebensgestaltung zu bilden; sie behielt den Niederschlag ohne den Geist. Blicken wir dagegen auf die Entwickelung der griechischen Kirche, die künftig möglich und zu hoffen ist a), so kann es allerdings für sie

a) Und warum sollten wir sie nicht hoffen? Hat sich doch in der Befreiung und begonnenen bürgerlichen Wiederherstellung Griechenlands das Walten der Vorsehung so unverkennbar geoffenbart, daß wir nicht zweifeln können, dieses Volk sey zu einer neuen, schöneren Gesammtentwickelung bestimmt. Diese können wir aber nicht denken ohne die Voraussetzung, daß die christliche Erkenntniß und Frömmigkeit und von dieser Grundlage aus die Sittlichkeit unter den Griechen ein höheres Leben gewinne. Noch ist nicht blos im bürgerlichen Leben, sondern

von großem Vortheil seyn, daß sie, wie vom Papstthum, so auch von der Scholastik nie beherrscht worden ist, denn nun braucht sie auch nicht erst die Fesseln zu überwinden, welche die katholische Kirche, wenn gleich nicht mit so beengendem Druck, wie im Mittelalter, immer noch trägt.

Eine merkwürdige Erscheinung, die wir aus den theologischen Schriftstellern der damaligen Zeit entnehmen kön-

auch in der Kirche vieles Hemmende da, und vielleicht wird erst in späterer Zukunft die griechische Kirche einen schöneren Tag erblicken, aber die Sonne wird nicht ausbleiben. Und wenn Griechenland von dieser Seite einer neuen Bildung entgegenreift, so ist höchstwahrscheinlich, daß dieselbe auch eine eigenthümliche Gestaltung annehmen wird vermöge des Zusammenwirkens griechischer Nationalität und alter Ueberlieferung mit neuerer europäischer, besonders deutscher Bildung, so daß die griechische Kirche dann wieder mehr als ein selbstständiger und handelnder Theil mitwirken könnte in der großen Entwickelung des Christenthums unter der Menschheit. Schöne Worte der Hoffnung spricht auch Neander in dieser Beziehung für die griechische Kirche aus in dem Progr. der Bibelgesellschaft v. 1830. S. 8 u. 9. Auch dürfen wir hier nicht unterlassen, auf eine gehaltreiche Rede hinzuweisen, welche ein holländischer Gelehrter, Hr. Prof. Kist, vor einiger Zeit beim Antritt einer kirchengeschichtlichen Professur zu Leiden gehalten hat: De Ecclesia Graeca, divinae providentiae teste. Es ist darin vieles Treffende über das Verhältniß der griechischen und römischen Kirche, ihre Trennung, versuchte Vereinigung, verschiedenartige Entwickelung, über die wunderbare Erhaltung und die Vorzüge der griechischen Kirche, so wie über ihre Hoffnungen für die Zukunft gesagt. Nur scheint uns der von seinem Gegenstande begeisterte Verfasser zu sehr Lobredner der griechischen Kirche, besonders im Mittelalter und namentlich der katholischen Kirche gegenüber geworden zu seyn. Wir verkennen die Auswüchse und das Drückende des mittelalterlichen Katholicismus nicht, aber die Erstorbenheit der griechischen Kirche ist doch schlimmer, und von der reineren Lehre, dem Bibelgebrauch, der wissenschaftlich-theologischen Bildung, der Liberalität und Duldung der griechischen Kirche in dieser Zeit sollte man nicht zu viel Rühmliches sagen.

nen, ist die Fortwirkung heidnischer Elemente unter den griechischen Christen. Die drei Dogmatiker, die wir in der Folge genauer betrachten werden, polemisiren gegen den fortwährenden Einfluß heidnischer Bildung und Religionsansicht. Euthymius Zigabenus beginnt sein System mit der Bestreitung des Polytheismus und Epicureismus a). Nicetas Choniates führt unter den Häretikern eine eigene Parthei der Heidnischgesinnten, der Ethnophronen, auf, welche er sehr ausführlich widerlegt und als solche bezeichnet, die zwar im Uebrigen mit den orthodoxen Christen übereinstimmten, aber dabei heidnische Meinungen und Gebräuche beibehielten b). Nicolaus von Methone widmet eine ganze Schrift der Bekämpfung der platonischen Philosophie und der Elemente heidnischer Weltanschauung, welche durch das Medium dieser Philosophie unter die Christen eindringen konnten und wirklich eindrangen c). Wir müssen hier zwar auch etwas auf den allgemeinen polemischen Geist und auf die Gewohnheit rechnen. Weil die älteren Kirchenlehrer gegen heidnische Religion und Philosophie polemisirt hatten, hielten diese späteren Theologen es für Pflicht, das nämliche zu thun. Aber ganz erklärt dieß die Sache gewiß nicht, besonders nicht die Ausführlichkeit und Lebhaftigkeit der Widerlegung. Ohne Zweifel wirkten außer dem Heidenthum, das schon ohnedieß in der menschlichen Natur liegt, gewisse Bestandtheile heidnischer Denkweise unter den griechischen Christen immer noch fort. Derselbe

a) Panoplia Pars I. tit. 1. pag. 7 — 10. Ich citire nach dem Abdruck in der Bibl. Patr. maxima tom. XIX.

b) Thesaur. Orthodoxiae Lib. IV. cap. 42. pag. 143 — 147. Ebenfalls in der Biblioth. max. tom. XXV.

c) Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ, wovon später besonders die Rede seyn wird. Man vergleiche zunächst besonders die Einleitung zu dieser Schrift.

Himmel, dieselbe Sprache, zum Theil auch dieselbe Bildung durch die classischen Schriftsteller des alten Griechenlands verband sie mit ihren Voraltern. Sollte nicht auch in der religiösen Bildung sich etwas fortpflanzen? Wir finden ja die nämliche Erscheinung auch in Italien, nicht blos im Mittelalter oder unmittelbar vor und zur Zeit der Reformation, sondern, man kann sagen, bis in die neueste Zeit. Das Christenthum wird dort immer bald mehr bald minder ethnisirt. Nicolaus von Methone fürchtet diesen Einfluß besonders von der classischen Bildung a); insofern nicht ganz mit Unrecht, als man von ihr dasselbe sagen kann, was Baco von der Philosophie sagt. Ein oberflächliches Studium des classischen Alterthums kann wohl zur ausschließlichen Verehrung des Künstlerisch-Schönen und Heroisch-Kräftigen hinführen und dadurch von dem einfachen, demuthvollen, äußerlich unscheinbaren Christenthum ablenken b); aber ein tieferes Studium, welches eben auf die Aneignung des wahrhaft Menschlichen gerichtet ist, wird vom Heidenthum zum Christenthum zurückführen, weil dieses in der ganzen Erscheinung und Thätigkeit Christi eine Verklärung des Menschlichen durch alle Verhältnisse enthält, wie dieß in solcher Reinheit und heiligen Hoheit weder in der Religion, noch in der Geschichte irgend eines vorchristlichen Volkes nachzuweisen ist. Aber um das Christenthum in dieser Beziehung dem Geiste des classischen Alterthums gegenüber in seiner ganzen göttlich-menschlichen Erhabenheit darzustel-

---

a) Nicol. Methon. Refutatio. pag. 2 u. 3.

b) Den Widerspruch zwischen der christlichen Gesinnung und einer falschen Schätzung der hellenischen Bildung, so wie die Erfahrungswahrheit, daß diese nicht zu jener gelangen lasse, drückt auch der Apostel Paulus in kurzen, aber bedeutungsvollen Worten aus, 1. Cor. I, 22. 23: Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν· ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον ... ἔθνεσι μωρίαν.

len, dazu gehörte nicht blos eine trockene Wiederholung fest gewordener dogmatischer Formeln, sondern dazu war erforderlich eine lebendige, frisch aus der Quelle geschöpfte, in den Geist eindringende und aus kräftiger Seele fließende Darstellung des Christenthums. Diese fehlt bei allen damaligen Dogmatikern und Polemikern der griechischen Kirche. Statt der Begeisterung finden wir bei ihnen abgenutzte Betrachtungen, wie sie von einem Geschlechte der Theologen auf das andere forterbten und von Buch zu Buche wanderten. Unter solchen Umständen mußte unter jenem Volke, das im Heidenthum seine Blüthe gefeiert hatte und seine schönsten Erinnerungen daran knüpfte, immer ein Rückfall befürchtet werden, und zwar des Volkes in den gröberen heidnischen Aberglauben, der Gebildeten in ein verfeinertes Heidenthum.

Das Gesagte wird zum Theil noch anschaulicher und bestimmter begründet werden, wenn wir die Haupterscheinungen in der Lehrentwickelung der griechischen Kirche des zwölften Jahrhunderts genauer betrachten.

---

2. Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates.

Um nicht länger bei allgemeinen Bemerkungen stehen zu bleiben, wollen wir sogleich einige Männer dieses Zeitalters, welche für die Darstellung der Lehre von Wichtigkeit sind, einzeln charakterisiren. Es könnte Michael Psellus der Jüngere a), gestorben ungefähr ums Jahr 1100, als

a) Ueber diesen jüngeren Michael Psellus, so wie über die ganze im Staat und in der Gelehrsamkeit berühmte Familie der Psellen ist bekanntlich die Hauptschrift Leo Allatius de Psellis et eorum scriptis diatriba, wieder abgedruckt in Fabricii Biblioth. graec. vol. V. p. 1—65. Die theologi-

Repräsentant der Wissenschaft seiner Zeit aufgeführt werden; er besaß einen bedeutenden Umfang verschiedenartiger Kenntnisse, sammelte das Gegebene zum Theil mit Geschick und Beurtheilung und trug dazu bei, den geistigen Erwerb der Vorzeit bei seinem Volke im Leben zu erhalten; allein Spuren selbstständiger Hervorbringung in Philosophie und Theologie finden wir bei ihm nicht mehr, und wenn wir darauf überhaupt bei der damaligen Generation der Griechen verzichten müssen, so ist Psellus auch nicht einmal als dogmatischer Sammler wichtig genug, um hier Gegenstand einer besonderen Betrachtung zu werden. Als eigentliche Dogmatiker sind in dieser Periode Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates zu nennen. Diese Männer bilden gleichsam die Einfassung, wenn wir ein Bild des Nicolaus von Methone entwerfen wollen, denn der eine blühte am Anfang, der andere am Schlusse des Jahrhunderts, in dessen zweite Hälfte Nicolaus wahrscheinlich a) fällt, und

---

schen Schriften des jüngeren Psellus bestehen hauptsächlich in einigen exegetischen Arbeiten über alttestamentliche Bücher, namentlich über das hohe Lied und die Psalmen (Vergl. darüber Schröckh Kirch. Geschichte Th. 28. S. 318.), in einer Abhandlung über die Trinität und die Person Christi, in einem Buch über die sieben ökumenischen Synoden, welche die griech. Kirche anerkennt, in Erörterungen über Stellen des Gregor v. Nazianz, über chaldäische Orakel und Lehrmeinungen, über Tugenden und Laster, den Nomokanon u. s. w. Mehreres davon ist in gebundener Rede abgefaßt; einige wichtigere unter seinen theologischen Werken z. B. gegen Eunomius, theol. Fragen und Antworten an Michael Ducas, über den theol. Charakter u. a. sind noch nicht gedruckt. Unter den Schriften allgemeineren Inhaltes ist auch eine über das Goldmachen und, wenn sie dem Michael Psellus mit Recht zugeschrieben wird, über das Podagra. Vgl. Cave Hist. liter. t. II. p. 136. ad ann. 1050. Oudin. Commentar. de scriptor. eccles. t. II. p. 646 sqq.

a) Sein Zeitalter ist zweifelhaft; weiter unten werden darüber Erörterungen folgen.

da es uns hier zunächst um den Stand der Lehrentwickelung zu thun ist, mögen diese Männer zuerst geschildert werden, um neben ihnen dem Nicolaus seine Stelle anzuweisen.

Euthymius Zigabenus oder Zigadenus a),

---

a) Ueber Euthymius Zigabenus sind im Allgemeinen folgende Schriften zu vergleichen: Cave Histor. liter. vol. II. p. 198. ad ann. 1116. Du Pin Hist. eccles. vol. X. p. 184. Oudin. Commentar. de script. eccl. t. II. p. 979. Leo Allatius de consensu utriusque eccl. Lib. II. c. 10. Fabricius Biblioth. gr. vol. VII. p. 460. d. älteren Ausg. Matthaei in praefat. ad Euthym. Zigab. Commentar. in Evangel. Lips. 1792., bes. p. 7 ff. Hamberger's zuverläss. Nachrichten. Th. IV. S. 80. Schröckh Kirch. Gesch. Th. XXVIII. S. 306 ff. Th. XXIX. S. 332. Gieseler K. Gesch. B. II. Abth. 2. §. 92. S. 649. d. 3. Ausg. Die Schreibart des Namens des Euthymius ist bekanntlich verschieden; bald wird er *Ζυγαβηνός* oder *Ζιγαβηνός*, bald *Ζυγαδηνός* oder *Ζιγαδηνός* genannt. Hentenius nennt ihn sogar Zigabonus. Bisweilen wird das Wort in den Handschriften mit einem großen, dann wieder mit einem kleinen Anfangsbuchstaben geschrieben. Wir würden besser über die Richtigkeit der Schreibart urtheilen können, wenn wir den Ursprung des Beinamens zuverlässig wüßten. Matthäi in der Vorrede zu seiner Ausgabe des euthymischen Commentars über die Evangelien, sagt darüber S. 7: Quibus nomina plura recentiorum Graecorum nota sunt, ii norunt, etymologiam illorum nominum valde esse impeditam. In hoc nomine autem *Υ* oriri potuit ex *ζυγός*, *Β* ex *βαίνω*, *Δ* ex *δέω*. Unde *Ι* venerit, nemo facile hariolabitur. Ich glaube, daß es unpassend und vergeblich ist, den Namen auf diese Weise ableiten zu wollen. Wahrscheinlich ist derselbe aus irgend einer Localität entsprungen, dem Orte, wo Euthymius geboren oder früher als Mönch gebildet wurde. Er wird auch bisweilen *Εὐθύμιος μοναχὸς ὁ ζιγαδηνός* genannt. Indeß befinden wir uns hier wieder in Unwissenheit, da ein bestimmter Ort, wovon der Name abgeleitet werden könnte, nicht bekannt ist. Matthäi zieht nach den Handschriften, die ihm bekannt geworden, die Schreibart Zygabenus vor. Der Ort würde dann der Analogie gemäß wohl Zygabos geheißen haben.

der in einem Kloster a) bei Constantinopel lebte und wenigstens um das J. 1118 noch nicht gestorben war, muß sich unter seinen Zeitgenossen einen nicht geringen Ruf als Glaubenslehrer erworben haben, denn nicht nur erhielt er von dem Kaiser Alexius Comnenus den Auftrag zur Anordnung eines polemisch-dogmatischen Lehrgebäudes, von dem nachher die Rede seyn wird, sondern die Tochter dieses Kaisers, die gelehrte Anna Comnena bezeichnet ihn auch als vollendeten Grammatiker und Rhetoriker, und rühmt, daß er mit der Glaubenslehre vertrauter gewesen, als irgend ein anderer b). Aber gerade dieser Ruhm des Euthymius Zigabenus ist der sprechendste Beweis von der theologischen Dürftigkeit der griechischen Kirche seiner Zeit. So wohlfeil, wie er, haben sich wenige, hat sich vielleicht niemand den Namen eines Dogmatikers erworben. Wer sich nicht durch den Augenschein überzeugt hat, möchte es kaum glauben; aber in der That war es nicht viel mehr als bloße Fingerthätigkeit, wodurch Euthymius bewirkt hat, daß man seinen Namen bis auf den heutigen Tag in der Geschichte der Dogmatik nennt. Belesenheit ist diesem Manne zwar nicht abzusprechen; er hat mehrere exegetische Schriften c) hinter-

---

a) Euthymius bezeichnet sich selbst als einen Mönch τῆς Περιβλέπτου μονῆς, eines Klosters bei Constantinopel, am Ufer des Meeres gelegen und der heil. Jungfrau geweiht. Vergl. über dasselbe Cave Histor. liter. t. II. p. 198. und besonders Du Fresne Constantinopolis Christ. Lib. IV. cap. 2. num. 36. p. 94.

b) In ihrer Alexias Lib. XV. p. 490 u. a. ed. Paris.

c) Ueber die exegetischen Arbeiten des Euthymius vergl. man die oben angeführten Werke. Schröckh Th. XXVIII. S. 306—313. giebt eine gute Uebersicht. Das exegetische Hauptwerk des Euthymius, der Commentar über die Evangelien ist zuerst in der Ursprache zugleich mit der früher erschienenen Uebersetzung des Joh. Hentenius herausgegeben von Matthäi. Leipz.

lassen, Commentarien über die Psalmen und über zehn Lieder der heil. Schrift, über die vier Evangelien und die katholischen Briefe, welche zwar nicht viel Eigenthümliches, aber doch — namentlich seine Erklärung der Evangelien — Brauchbares aus älteren, besseren Exegeten enthalten; aber tieferes Denken und selbstständiges Forschen war überall nicht seine Sache, und dieß zeigt sich nirgends auffallender, als in seinem dogmatischen Werke.

Dieses Werk, nämlich die Panoplia a), ist bis

1792. in 3 Octavbänden. Matthäi hat in einer sehr ausführlichen Vorrede die Literatur des Gegenstandes mitgetheilt. Besonders verdienen aus der früheren Zeit hervorgehoben zu werden die Bemerkungen Richard Simons über Euthymius in seiner Histoire crit. des principaux Commentateurs du N. Test. Rotterd. 1693. cap. 29. p. 409—422.

a) Der vollständige Titel ist: *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων.* Man könnte zweifelhaft seyn, ob *Πανοπλία* hier eine vollständige Rüstung, Bewaffnung oder eine Rüstkammer, einen Waffenvorrath bezeichnen solle; allein der Zusatz *ὁπλοθήκη* und die Aeußerung der Einleitung, daß das Buch den Zweck habe, Vertheidigungs- und Angriffswaffen für Glaubenskämpfe aller Art in Menge darzureichen, spricht offenbar für die letztere Erklärung. Die ganze Panoplia besteht aus zwei Theilen (partes) und 24 Abschnitten (tituli). Der erste Theil enthält 11, der zweite Theil 13 Titel. Die Zählung der Titel geht ununterbrochen durch beide Theile hindurch. In literärischer Beziehung ist folgendes zu bemerken. Eine ganz vollständige Ausgabe des Buches ohne alle Auslassungen giebt es bis auf diesen Tag noch nicht. In der griechischen Urschrift ist es nur einmal zu Tergovist in der Wallachei 1711 in Folio gedruckt. Diese seltene Ausgabe ist von Fabricius, der sie durch einen Reisenden erhalten hatte, ausführlich beschrieben. Bibl. gr. vol. VII. p. 461. d. ält. Ausg. Es ist darin aus Furcht vor den Türken — und nicht ganz mit Unrecht, denn der fragliche Abschnitt enthält sehr grobe Entstellungen des muhammedanischen Glaubens — der 24. Titel im 2. Theil gegen die Muhammedaner und einiges aus der Lehre von der Trinität weggelassen. Jener 24. Titel war aber schon von dem freiburger Professor Joh. Jac. Beurer griech.

auf wenige Bestandtheile ein reines, nicht einmal selbstständig verarbeitetes, nicht einmal mit erläuternden oder beurtheilenden Zusätzen ausgestattetes, sondern blos ausgeschriebenes und so ganz kahl hingestelltes Excerpt aus älteren griechischen Dogmatikern. Nur Einzelnes ist eigenthümlich, aber auch dieses hat dann mehr einen historischen Werth, insofern es sich auf damals existirende Secten bezieht, als einen dogmatischen. Das Merkwürdigste, wenigstens am meisten Charakteristische des ganzen Buches ist die Einleitung. Hier stellt sich schon in den ersten Worten die damalige Lage der griechischen Theologie ans Licht. Statt nach dem schönen Ausspruche des heidnischen Dichters ein religiöses Werk mit der Erhebung des Geistes zum Vater der Götter und Menschen

---

und latein. bekannt gemacht in Frid. Sylburgi Saracenicis. Heidelb. 1595 und steht auch in beiden Sprachen in dem Auctar. Biblioth. Patrum v. Fronto Ducaeus t. II. p. 292. Paris. 1624 und in der Biblioth. Patr. Paris. 1654. tom. XII. Sodann ist der griechische Text des 23. Titels gegen die Bogomilen aus einer boblejanischen Handschrift, wenn gleich nicht vollständig, herausgegeben von Joh. Christoph Wolf in seiner Historia Bogomilorum. Viteb. 1712. 4. und eben so ist von dem 22. Titel gegen die Messalianer der griech. Text abgedruckt in Iac. Tollii Insignia Itinerar. Ital. p. 106 sqq. mit vielen gelehrten Anmerkungen. — Am leichtesten zugänglich ist das Werk in der lateinischen Uebersetzung, welche der veronesische Canonicus Petr. Franc. Zino, Vened. 1555, in Folio herausgegeben hat, und welche wieder abgedruckt ist in Maxima Biblioth. vett. Patr. Lugd. 1677. vol. XIX. pag. 1—235. Dieser Ausgabe allein konnte ich mich für das Ganze bedienen. Indeß ist auch in dieser Uebersetzung, nur in einem ganz anderen Interesse, als in der tergovister Ausgabe, ein Stück weggelassen, nämlich der 12. oder 13. Titel gegen den Papst und die Italiener. Dieser Titel findet sich aber in vielen Handschriften z. B. in Rom, vergl. Fogginii Anecdot. litterar. Rom. 1783. vol. IV. pag. 10., und in Paris, vergl. Fabric. Bibl. gr. vol. VII. p. 463. Griechisch ist dieses Stück auch abgedruckt bei Usserius de Symbolis pag. 25.

zu beginnen, hat dieser christliche Theologe nichts Wichtigeres zu thun, als im Tone niedriger Schmeichelei den Kaiser Alexius Comnenus zu loben a). Und gerade was an diesem Herrscher am wenigsten zu preisen war, seine unwürdige Neigung zu dogmatischer Polemik und seine Verfolgungssucht wird von Euthymius am meisten hervorgehoben. Wir wissen, wie Alexius gegen damalige Häretiker, besonders gegen die Bogomilen verfuhr, wie er mit unedler List ihrer Häupter sich bemächtigte und mit unchristlicher Grausamkeit sie bestrafte b). Uns klingt es also fast wie Spott, was im Munde des Euthymius das höchste Lob seyn soll: „Der Kaiser, nicht zufrieden mit dem einfachen christlichen Bekenntniß für seine Person, sey auf jede Weise besorgt gewesen für die Sammlung und Erhaltung der Satzungen der Orthodoxie, und habe nichts eifriger betrieben, als die Unterdrückung der ketzerischen Lehre, die doch zu nichts nütze sey, als zum Verbrennen c)." Diese Neigung des Alexius gab auch Veranlassung zur Entstehung des Werkes, von dem wir handeln. So oft nämlich dem Kaiser von öffentlichen Geschäften freie Zeit blieb, verwendete er dieselbe zur genaueren Lesung der heiligen Schriften und zu Unterredungen über theologische Gegenstände mit den trefflichen Männern, „von deren großer Menge der Pal-

a) Die Panoplia beginnt sogleich P. 1. tit. 1. mit den Worten: Omnia quidem maximi divinique gubernatoris ac regis nostri Alexii praeclara et illustria atque admiranda sunt instituta etc.

b) Er ließ bekanntlich den Hauptanführer der Bogomilen, Basilius, nachdem er ihm durch herablassende Vertraulichkeit ein Geständniß abgelockt, verbrennen. Die Sache ist, natürlich zu Gunsten des Kaisers, ausführlich erzählt von Anna Comnena im 15. Buch der Alexias. Anderes giebt Wolf in der Hist. Bogomilorum.

c) Haereticorum doctrina, quae nonnisi ad comburendum utilis est.

last immer angefüllt zu seyn pflegte a)." Auch disputirte er persönlich mit Gegnern der kirchlichen Lehre, wobei es ihm, nach dem Zeugniß des Euthymius, eben sowohl gelang, die Widerstrebenden zu besiegen, als die Fliehenden durch wohlwollende Rede wieder anzulocken und zu gewinnen. Freilich, wenn ihm beides nicht gelingen wollte, gab er seinem Worte durch den Scheiterhaufen Nachdruck, und mit einem solchen, der im äußersten Fall den Gegner verbrennen läßt, ist immer schwer zu disputiren. Euthymius war selbst, wiewohl nur zweimal, bei solchen theologischen Unterredungen des Kaisers gegenwärtig. Der Kaiser, der sein Verhalten in diesen Dingen für musterhaft hielt, wollte auch seinen Nachfolgern eine Anleitung und Richtschnur dafür hinterlassen, gleichsam eine Kriegskunst für künftige theologische Kämpfe. Er ließ also die weisen Satzungen der Väter und der wahren Vertheidiger des Glaubens durch einsichtsvolle Männer sammeln und gab dann dem Euthymius den Auftrag, diese Sentenzen zu ordnen und in ein brauchbares Ganze zu vereinigen. So entstand die Panoplia, die schon vermöge ihres Ursprungs vorzugsweise polemisch seyn mußte, und diese Tendenz auch durch ihren Namen ausdrückt b). Euthymius sagt selbst, das

a) Cum viris eximiis, quorum egregia multitudine Regia semper referta esse solet. Er meint ohne Zweifel besonders die Bischöfe und andere bei dem Kaiser besonders beliebte Theologen.

b) Euthymius selbst erzählt den Ursprung der Panoplia so: Beatorum patrum rectaeque fidei defensorum decretis per sapientes et peritos huius aetatis viros electis et in unum redactis, hanc mihi provinciam demandavit (Alex. Comnenus), ut eorum sententias diligenter in ordines distribuerem, et suis quasque locis apte concinneque disponerem ac collocarem ... Appellabitur autem hic liber Orthodoxae fidei dogmatica Panoplia, vel Decretorum Armamentarium,

Werk biete jedem reichlich die verschiedensten Schutz- und Trutzwaffen dar, um alle Kriege zu führen und glücklich zu beendigen. Er hat immer den doppelten Zweck im Auge, die rechte Lehre zu vertheidigen und die entgegengesetzte zu bestreiten. Die ganz veralteten Häresieen will er übergehen, die ausgezeichneteren aber und die, von denen zwar das Feuer erstickt sey, aber doch noch Kohlen in der Kirche glimmten, setzt er sich zum Ziel, um sie mit seinen Pfeilen zu durchbohren.

Euthymius beginnt mit Bestreitung des Polytheismus und des Epicureismus, stellt aber diesen Denkweisen sogleich nur Aussprüche des Gregorius von Nazianz und von Nyssa und des Johannes von Damascus entgegen a). Dieß führt ihn auf die Lehre von Gott und von der Trinität, welche nebst der Lehre von der Person Christi fast das ganze Werk einnimmt. Die Häretiker, welche wei-

ut cum pugnandi tempus advenerit, oportueritque spiritales propugnatores armari, eo patefacto, armis bello pro tempore congruentibus instruantur. Hoc enim varia telorum armorumque ad omnia bella gerenda conficiendaque abunde subministrabit. Auf ähnliche Weise, nur etwas kürzer, erzählt auch Anna Comnena die Entstehung des Buches in ihrer Alexias lib. XV. p. 486. ed. Paris. Sie verweist nämlich für die Kenntniß der Bogomilen auf die Panoplía, welche Euthymius aus Auftrag ihres Vaters verfaßt habe, und fährt dann fort: *Καὶ γὰρ μοναχόν τινα Ζυγαδηνὸν καλούμενον — ὁ Αὐτοκράτωρ μεταπεμψάμενος ἐπέταξεν ἁπάσας τὰς αἱρέσεις ἐκθέσθαι ἑκάστην ἰδίᾳ, καὶ ἐφ' ἑκάστῳ τὰς τῶν ἁγίων πατέρων ἀνατροπὰς ἐγγράψασθαι . . . Ταύτην τὴν βίβλον Δογματικὴν Πανοπλίαν ὁ Αὐτοκράτωρ ὠνόμασε, καὶ μέχρι τοῦ νῦν οὕτω προσαγορεύεται τὰ βιβλία.* In der tergovister Ausgabe sind dem Prolog der Panoplia folgende Verse vorangestellt:

Εὐθυμίου πόνημα καὶ μονοτρόπου
Τοῦ Ζιγαδηνοῦ δογμάτων πανοπλία
Ἀλεξίῳ τευχθεῖσα Κομνηνῶν γένους
Ἄνακτι πιστῷ τῶν ἀπίστων εἰς πάλην.

a) Panopl. P. 1. tit. 1. p. 7.

terhin noch widerlegt werden, sind besonders folgende: Simon der Magier, die verschiedenen Gnostiker, die Manichäer, Sabellius, Paul von Samosata, die Arianer in allen ihren Verzweigungen, besonders die Eunomianer, die Apollinaristen, Nestorianer, Eutychianer, Monotheleten, Aphthartodoketen, Theopaschiten, die Gegner der Bilderverehrung, die Armenier, Paulicianer, Messalianer und Bogomilen; zu Anfang des Werkes werden auch die Juden und am Schlusse sehr ausführlich die Saracenen bestritten. Unter allen Abschnitten des Werkes enthält am meisten Eigenthümliches der 23. Titel gegen die Bogomilen a); hier ist wenigstens historisch Neues und Wichtiges gegeben, was aber allerdings mit kritischer Vorsicht gebraucht werden muß. Außerdem kann als selbstständigeres Product des Euthymius betrachtet werden der 20. Titel gegen die Armenier b), eine Verzweigung der Monophysiten, der 22. Titel gegen die Messa-

a) Dieser Titel ist, wenn gleich, wie bemerkt, unvollständig, in der Ursprache wiedergegeben in I. Chr. Wolfii Histor. Bogomilorum. Viteb. 1712. Euthymius hat auch noch anderes, namentlich eine Epistola steliteutica, gegen die Bogomilen geschrieben. Vergl. Gieseler's K. Gesch. B. II. Abth. 2. §. 94. S. 591.

b) Die Armenier, eine Fortsetzung der Monophysiten, werden Panopl. P. II. tit. 20. p. 202. so beschrieben: Post quartum Concilium Chalcedonense Armenii Echanii cuiusdam, qui et Mandacunes appellabatur, et profanorum, qui cum ipso erant, sacerdotum suasu ab ecclesia catholica deficientes, et improbam Eutychis atque Dioscuri et aliorum Monophysitarum, qui unam tantum in Christo naturam dicunt, opinionem secuti, impiorum dogmatum accessionem illam cumulatiorem et illustriorem reddiderunt. Dicunt enim Christum suscepisse corpus non eiusdem essentiae, cuius nostra sunt corpora, sed incorruptibile et impatibile et increatum etc. Die armenischen Christen unterscheiden sich bekanntlich auch jetzt noch von den orthodoxen Griechen nicht blos durch ihren Monophysitismus, sondern durch die ganze Einrichtung ihres Kirchenwesens.

lianer, der 24. gegen die Muhammedaner, zum Theil auch, namentlich am Anfang, der 16. gegen die Aphthartodoketen, wo aber dann die Widerlegung gleich wieder aus andern Schriftstellern entnommen ist. Der 21. Titel gegen die Paulicianer a) hätte eigene Nachrichten über diese Secte geben können, bietet aber nur Excerpte aus dem Photius dar. Höchst wahrscheinlich enthalten auch die Abschnitte über den Ausgang des heiligen Geistes und gegen den zu Rom und die Lateiner Eigenthümliches; über diese Stücke aber kann ich nicht sicher urtheilen, da sie in der lateinischen Uebersetzung, die ich allein vor mir habe, im Interesse der römischen Kirche weggelassen sind b). Es ist also allerdings manches Selbstgearbeitete in dem Werke, aber auch dieses ist in historischer Beziehung von gemischtem Werthe und von der geistigen Seite betrachtet, meist sehr dürftig. Diese Geistesarmuth beweist auf eine besonders schlagende Weise der 24. Titel gegen die Saracenen oder Ismaeliten. Wenn irgendwo, so war hier für einen morgenländischen Theologen der damaligen Zeit die dringendste Aufforderung ein kräftiges, lebendiges und erweckendes Wort zu sprechen, und wenn er einen Funken Geist in sich hatte, so mußte derselbe hier aufleuchten. Was ließ sich nicht sagen, wenn man den Inhalt und die Wirkungen des Christenthums und des Islams verglich, und besonders wenn man eine geistvolle Parallele zwischen den Stiftern beider Religionen zog! Aber was finden wir? Eine plump gefaßte und vielfach entstellende Schilderung des Lebens und Glaubens Muhammeds c), eine trockene, langweilige, mönchische Polemik, die sich auch hier bei dem gewaltig-

a) Panopl. P. II. tit. 21. pag. 204.

b) S. oben S. 666. Anmerk.

c) Es würde für unsern Zweck überflüssig seyn, solche Entstellungen hervorzuheben. Man vergl. den ganzen 24. Titel der Panoplia, besonders aber die groben Uebertreibungen S. 231.

sten Andrang des Lebens nicht aus ihren gewohnten dogmatischen Formen heraus bringen läßt und durch Excerpte aus dem Johannes von Damascus über den Logos und den heiligen Geist gegen die Gewalt des muhammedanischen Fanatismus etwas auszurichten hofft a). In der That, wenn man nur solche Erscheinungen erwägt, muß man es sehr begreiflich finden, daß das Christenthum jener Zeit und jener Gegenden keinen festen Damm bilden konnte gegen die mächtig einher brausenden Wogen des jugendlichen, leidenschaftlichen und kriegerischen Glaubens, der die Söhne der Wüste entflammte.

Bei dieser Beschaffenheit des Werkes kann uns nur noch interessiren, welche Dogmen Euthymius besonders behandelt und aus welchen älteren Schriftstellern er am meisten excerpirt; dieß dient uns zugleich zur Charakteristik des damaligen dogmatischen Standpunctes der griechischen Kirche. Am meisten, und zwar in sehr häufigen Wiederholungen, behandelt er die Lehre von Gott, besonders aber die Lehre von der Trinität und den einzelnen göttlichen Personen; demnächst nimmt das Dogma von Christo einen sehr großen Raum ein, aber dabei wird die Lehre von Christo ausschließlich in theoretischer Beziehung behandelt, nie oder nur ganz vorübergehend in Beziehung auf das Erlösungswerk. Die Vereinigung der vollkommen göttlichen und vollkommen menschlichen Natur zu einer Person ist immer der einzige Zielpunct, während der ganze Umfang der praktischen Lehren von der Sünde und der Erlösung, und von Christo, als dem Erlöser, völlig vernachlässigt ist, und auch nicht einmal die Ahnung sich zeigt, daß dieß ein wesentlicher Theil, geschweige daß es der Mittelpunct des Christenthums sey. Darin blieb sich also die griechische Kirche treu, daß ihr dogmatisches Streben vorzugs-

a) Panopl. P. II. tit. 24. pag. 229—235.

weise auf die theoretische Seite der Lehren von Gott und Christo gerichtet war, aber diese Tendenz tritt bei Euthymius Zigabenus noch viel einseitiger hervor, als bei den älteren Lehrern, und was bei diesen lebendiges Geistesproduct ist, wird bei ihm zum todten Werk der Ueberlieferung. Am Schlusse seiner Schrift handelt Euthymius, wiewohl sehr kurz, auch noch von der Bilderverehrung, der Taufe und dem Abendmahl, und es werden die Denkarten widerlegt, welche sich zum Dualismus oder einer falschen Entgegensetzung des alten und neuen Testamentes hinneigen. Ueberall ist dabei auf die verschiedensten älteren und neueren Häretiker Rücksicht genommen, und die Polemik erscheint durchgängig als ein Hauptgesichtspunct, ja man kann sagen, als der eigentliche Geist des ganzen Werkes. Ueberall wird den Andersdenkenden das einmal Bestimmte als höchstes und einziges Gesetz entgegen gehalten. Von einem gründlicheren Zurückgehen auf Schriftbeweise ist nicht die Rede, eben so wenig von einer Kritik a) des Hergebrachten oder auch nur von einer Belebung desselben durch neue Form b); selbst das Aus-

a) Als Kritik kann es doch nicht angerechnet werden, wenn z. B. ein Buch mit der Bemerkung angeführt wird: cujus auctor esse fertur Gregorius Nyssae Pontifex. Panopl. P. I. tit. 8. p. 49. Eben so wenig wird man darin eine biblische Behandlung der Sache finden, daß für ein schon festgestelltes Dogma eine von einem andern Lehrer veranstaltete Coacervatio Dictorum Evangelicorum mitgetheilt wird. Panopl. P. II. tit. 14. p. 162.

b) Nur Weniges z. B. von dem dunkeln Dionysius Areopagita ist, um es verständlicher zu machen, in einer etwas ausführlicheren Umschreibung wieder gegeben. Panopl. P. I. tit. 3. p. 24. Bisweilen sind die Excerpte ganz nachlässig ohne Namen hingestellt, blos mit der Ueberschrift Aliorum Patrum. P. I. tit. 8. p. 55. Gewöhnlich giebt Euthymius längere Excerpte, mitunter auch nur ganz kurze, in einzelnen Sätzen bestehende, z. B. P. I. tit. 7. p. 40. tit. 11. p. 96 ff. P. II. tit. 15. p. 187 u. a.

herliche ist traditionell; in allen Beziehungen also zeigt sich die strengste Theologia positiva, wie sie so kaum herrschend gewesen im Abendlande vor dem Entstehen der Scholastik. Die älteren Schriftsteller [a]), die am meisten gebraucht werden, sind Athanasius, die beiden Gregore, Basilius und Johannes von Damascus, sodann auch häufig, wiewohl nicht in demselben Grade, Dionysius der Areopagite, Chrysostomus, Maximus, Cyrill von Alexandrien, Photius; seltener endlich Theophilus von Alexandrien, Leontius von Cypern, Anastasius Sinaita und Leontius von Byzanz.

Der andere griechische Gelehrte, den wir oben als dogmatischen Repräsentanten dieser Periode genannt haben, der aber beinahe um ein Jahrhundert später blühte als Euthymius, ist Nicetas Choniates. Er gehörte einem ganz andern Lebenskreise an und bewegte sich auch auf andern wissenschaftlichen Gebieten als Euthymius; es wird daher einiges Interesse gewähren, sein in vielfacher Beziehung verschiedenes systematisches Werk dem des Euthymius gegenüber zu charakterisiren; vorher aber ist einiges über das Leben dieses Mannes zu sagen.

Nicetas, mit seinem Familiennamen Acominatus, nach seiner Vaterstadt Chonä, dem ehemaligen Colossä [b]) in Phrygien, Choniates genannt, stammte

---

a) Eine ganz vollständige Aufzählung der Schriftsteller, die Euthymius gebraucht oder anführt, findet man bei Fabricius Bibl. gr. vol. VII. p. 464 — 472. der ält. Ausg. Uns genügt es hier, diejenigen hervorzuheben, aus denen er vorzüglich seine dogmatischen Sentenzen entlehnt.

b) Die Umwandlung des Namens Kolossä in Chonä (*Χῶναι, Χωναί* oder *Χώνα*) bezeugt Theophylact in seinem Commentar zu Coloss. 1, 2. *Πόλις Φρυγίας αὕτη* (sc. *Κολοσσαί*) *ἡ λεγομένη νῦν Χώνα.* Nicht unwahrscheinlich ist die Vermuthung Böhmer's, daß die Benennung von einem Wirbel (gleichsam Trichter, *χώνη*) des Lycus entstanden sey. Vergl. dessen Isagoge

aus einer sehr angesehenen, in Asien und Europa verbreiteten Familie. Ein älterer Bruder des Nicetas, Michael Acominatus, der zu Anfang des 13. Jahrhunderts Metropolit von Athen war, hat uns in einer Monodie oder Leichenrede schätzbare Nachrichten über den jüngeren Bruder hinterlassen. Zwar ist diese Rede in dem schwülstigen und lobpreisenden Tone abgefaßt, der auch schon die meisten älteren christlichen Gedächtnißreden entstellt, allein sie enthält doch Manches, was für den Nicetas und seine Zeit sehr bezeichnend ist a). Der Vater

---

in epistol. ad Coloss. Berol. 1829. S. 27. Neben Theophylact hätte auch Constantinus Porphyrogeneta für die spätere Bezeichnung Chonä angeführt werden können. Er sagt de Thematibus Orientis et Occidentis. Lib. I. them. I. *Κολοσσαὶ αἱ νῦν λεγόμεναι Χῶναι.* Nicetas selbst nennt seine Vaterstadt *πόλιν εὐδαίμονα καὶ μεγάλην, πάλαι τὰς Κολοσσάς* (Handschrift: *Παλασσάς*, wahrscheinlich ursprünglich *Κολασσάς*.) Histor. Byzant. p. 115. ed. Paris. Außerdem vergl. p. 256. 270. 410. und Biblioth. Patr. max. tom. XXV. p. 54.

a) Im Allgemeinen ist über Nicetas Acominatus zu vergleichen Cave Histor. liter. vol. II. p. 280. ad annum 1204. Oudin. Commentar. de script. eccl. t. II. p. 1709 sqq. Fabric. biblioth. Gr. vol. VI. p. 401. der älteren Ausg. Petrus Morellus in der Vorrede zu der Monodie des Michael Acominatus auf seinen Bruder, abgedr. in der Biblioth. Patr. max. tom. XXV. p. 54. — Ant. Possevinus Apparatus sacer. tom. II. p. 142. Gerh. Ioh. Vossius de Historicis Graecis Lib. II. cap. 28. p. 306. Hancke de Historiae Byzant. scriptoribus Lib. I. cap. 31. p. 522—539. Schröckh Kirch. Gesch. Th. XXIV. S. 462. Th. XXIX. S. 338 u. 373. Gieseler Kirch. Gesch. B. II. Abth. 2. §. 92. S. 650. Fast an allen diesen Orten wird auch über den älteren Bruder des Nicetas, den Michael Acominatus ausführlicher gehandelt. Das historische Werk des Nicetas Historiae Byzantinae libri XXI. ist mehrmals herausgegeben, namentlich von Hieron. Wolf. Basel 1557. Genf 1593. und Paris 1647. mit Verbesserungen von Fabrot. In diesen Ausgaben fehlen einige Stellen, welche Banduri Imperium Orient. t. 1. p. 107—114 zuerst bekannt gemacht und auch

beider Brüder, der, wie es in der Monodie heißt, ein eben so großer Freund von Büchern, wie von Kindern a) war, ließ seine Söhne durch geschickte Lehrer in Constantinopel erziehen. Der ältere, der als der Erstgeborene von Kindheit an zum geistlichen Stande bestimmt war, wurde zugleich der Führer und Lehrer des jüngeren. Da Nicetas vom neunten Jahre an unter der Leitung seines Bruders stand, so war es ganz natürlich, daß von diesem eine Neigung zur Theologie auf ihn überging, die sich später auch unter praktischer Thätigkeit und bei der Beschäftigung mit andern, namentlich historischen Studien nicht verlor. Während der ältere Bruder der früh empfangenen Richtung auf das ruhige gelehrte und geistliche Leben treu blieb, zeigte sich bei Nicetas bald eine Vorliebe für öffentliche Wirksamkeit, und er bereitete sich dazu durch das Studium der Rechtsgelehrsamkeit und Politik gründlich vor b). Als dem

---

Fabricius in der Biblioth. Gr. vol. VI. der älteren Ausg. wieder hat abdrucken lassen. Häufig giebt Nicetas in seiner byzant. Geschichte auch Nachrichten über sich und seine Schicksale; alle hierher gehörigen Stellen sind verzeichnet bei Fabricius am angef. Ort S. 443. Am meisten aber erfahren wir über Nicetas aus der oben angeführten Leichenrede seines Bruders Michael auf ihn. Diese Monodia ist bisher blos in der latein. Uebersetzung des Petrus Morellus gedruckt, zuerst mit dem Geschichtswerke des Nicetas Paris 1566, dann im Corpus Historiae Byzant. Frankf. 1568., endlich in der Bibliotheca Patrum maxima Lugd. t. XXV. p. 180—186. Der letztere Abdruck liegt vor mir. Außer dieser Monodie führt Fabricius S. 402. noch eine Lobrede des Michael Choniates auf seinen Bruder Nicetas an, die sich handschriftlich auf der bodlejanischen Bibliothek (Cod. Baroccianus nro. 131.) befinden und mit den Worten beginnen soll: κωφὸς μὲν ἀνήρ.

a) Pater, librorum iuxta liberorumque amantissimus. Monod. pag. 181.

b) Monod. pag. 181: Politicis disciplinis in sapientissimorum doctissimorumque virorum corona animum excoluit atque in-

Sprößling einer Familie, deren Adel und Ansehen der athenische Bischof mit einer nur allzu großen Selbstgefälligkeit und nicht ohne demüthigende Seitenblicke auf geringere Familien erhebt a), konnte es dem Nicetas nicht schwer werden, in eine bedeutende politische Laufbahn einzutreten. Nach einigen vorbereitenden Aemtern bekleidete er unter mehreren Kaisern die wichtigen Stellen eines Oberschatzmeisters, Oberrichters und kaiserlichen Kammerherrn b). Er behauptete diese Stellen, während mehrere Regenten, die sie ihm ertheilt oder bestätigt, vom Throne gestürzt wurden. Als Kaiser Friedrich I. im Jahr 1189 auf seinem Kreuzzuge durch das griechische Gebiet kam, wurde Nicetas zum Statthalter der Provinz Philippopolis in Thracien ernannt, um sie gegen das durchziehende Kriegsheer zu schützen c). Das

---

formavit. Pag. 182: Quae assidua lectione ex librorum chartulis excerpere potest, ea in pectoris sui pugillares transscribit, atque adeo tandem viva legum tabula, spiransque commentarius evadit.

a) Er sagt Monod. p. 183: Gentem alias multiplicem et proletariam, quaeque per omnes Asiae atque Europae regiones longe lateque diffunditur, et tui nominis auspicio nobilitatur. Auf der vorhergehenden Seite spricht er im Gegensatz gegen die vornehme Familie seines Bruders von Leuten, die er bezeichnet als vulgares tantum et plebeii homines, quibus ad honores vix ullus patet aditus, quorumque conatibus fortuna tenuior et obscurior obstare solet. Ueberhaupt herrscht in der ga[illegible] Rede eine Vornehmheit und ein Pomp, die eines christli[illegible]Bischofs ganz unwürdig sind. Der weltliche Bruder besaß mehr theologischen Sinn, als der geistliche.

b) Außerdem, daß er Senator in Constantinopel war, wird er bezeichnet als ὁ μέγας Λογοθέτης τῶν σεκρετῶν, ὁ ἐπὶ τῶν Κρίσεων, ὁ Προκαθήμενος τοῦ κοιτῶνος. Diese Titel, zum Theil noch erweitert, sind auch gewöhnlich den Ueberschriften seiner Werke beigegeben.

c) In der Monodia p. 182 heißt es: in Thraciam missus, ut ibi

Glück des Nicetas, welches auch durch die Verbindung mit einer Gattin aus der angesehenen und einflußreichen Familie der Belisarioten a) noch erhöht war, wurde zerstört durch die große Zerrüttung des griechischen Reiches, deren Ursachen theils in der regierenden Familie, theils in der Eroberung Constantinopels von Seiten der Franken (im J. 1203) lagen. Im folgenden Jahre, da sich die Eroberung der Hauptstadt durch ein Kreuzheer erneuerte und sogar mit einer Plünderung verknüpft war, flüchtete Nicetas, wie viele andere angesehene Griechen, z. B. Theodorus Lascaris, mit seiner Familie nach Nicäa, wo er nach dem Jahre 1206 gestorben ist. Wir können seinem Bruder glauben, daß sein Tod allgemein betrauert wurde, wenngleich die Schilderung dieser Trauer etwas Uebertriebenes hat. Nicetas war ein frommer und gelehrter Mann. Seine Frömmigkeit hatte eine Beimischung von Aberglauben und falscher äußerer Gottes-

---

arcibus reficiendis, civitatibusque communiendis praeesset, atque adeo militarium ordinum delectus haberet.

a) Schon vorher, erzählt der Bruder ebenfalls mit allzugroßer Ruhmredigkeit, waren dem Nicetas von den bedeutendsten und reichsten Familien viele Heirathsvorschläge gemacht worden. Endlich wählte er eine Tochter aus dieser hochgestellten, ihm ohnedieß befreundeten Familie. Monod. pag. 182. Nicetas hatte bei der Eroberung von Constantinopel eine Jungfrau gegen die Angriffe eines fränkischen Kriegers mit Geistesgegenwart und List geschützt und seine That wird in der Leichenrede S. 184 u. 185 mehrfach gepriesen. Mehrere Lebensbeschreiber, z. B. Petrus Morellus Biblioth. Patr. max. [illegible]XV. p. 55 u. a. nehmen nun an, dieß sey dieselbe Jungf[illegible] gewesen, mit der sich Nicetas nachmals vermählte. Auch scheint eine Stelle in der Monodia pag. 185: Hic vero virginem necdum sibi in matrimonium collocatam, suam tamen uxorem nominabat, ad se trahebat, sibi vindicabat — darauf hinzudeuten, allein andere Stellen der Leichenrede S. 182 machen es auch wieder zweifelhaft, ob sich Nicetas seine nachmalige Gattin auf solche Weise gewann.

dienstlichkeit a), und seine Gelehrsamkeit war nicht selbstständig genug; aber in beiden Beziehungen litt er an Mängeln der Zeit; zugleich erhebt er sich über seine Zeitgenossen, und zeigt sich als einen Mann, der besserer Zeiten werth war. Er hat eine Geschichte des byzantinischen Reiches vom J. 1118—1205 hinterlassen, die nicht ohne Bitterkeit gegen die Abendländer, aber mit Verstand und Urtheil geschrieben, und besonders durch die ausführliche Darstellung der selbsterlebten Begebenheiten wichtig ist b). Neben diesem historischen

a) Namentlich trieb er die damals überhaupt schon maßlose und abergläubige Heiligenverehrung für seine Person aufs äußerste. Monod. p. 186: Etenim sanctorum omnium, qui circulari dierum totius anni albo inscripti sunt, nullus est, quem ille privatim die commemorationi eius dicata festivo solemnique ritu non veneraretur. Nec enim cultu illo contentus, quem cum caeteris civibus in publico conventu tribuebat, ecclesia quoque in privatis aedibus consecrata annuum ei Sancto festum dicabat, quem ubivis gentium coli videret. Dafür stellt ihn aber der Bruder auch am Schluß der Leichenrede selbst schon als Heiligen und himmlischen Mittler dar.

b) Das Litterärische über die Hist. Byzant. libr. XXI. ist oben angeführt. Hier will ich nur noch auf ein gehaltvolles und überaus günstiges Urtheil des Justus Lipsius Polit. libr. 1. cap. 9. §. 12 aufmerksam machen: Iam inter infimos quoque Graecos duo sunt, quos non contemno. Prior est Nicetas Choniates. Is parum adhuc vulgo notus, fateor; sed dignissimus notitia: purum rectumque ingenium, si aliud illo aevo. Stilus eius operosus, Poëtas et Homerum saepe resipiens: ut res et narratio ipsa distincta, composita, sine vanitate, sine ineptiis, brevis, quod satis sit, et fida. Crebra apud eum et opportuna monita: iudicia non libera solum sed sana. Das Urtheil Schröckhs über die Geschichte des Nicetas K. Gesch. Th. XXIV. S. 463 ist fast nur eine Uebersetzung dieser Worte des Lipsius. Weniger bedeutend ist, was G. J. Vossius über Nicetas sagt. Vergl. Oudinus t. II. p. 1710.

Werke ist das bedeutendste, was wir von Nicetas besitzen, das theologische System, von dem wir nun etwas genauer zu handeln haben.

Zur Belehrung eines Freundes verfaßte Nicetas Choniates, unter dem Titel: Schatz der Rechtgläubigkeit [a]) eine Zusammenstellung der orthodoxen Lehre

a) Dieser Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας, Thesaurus orthodoxae fidei libris XXVII. ist von Nicetas zunächst zur Belehrung eines Freundes geschrieben, der sich nach dem Sturze von Constantinopel ebenfalls im Exil befand, aber zugleich hatte der Verfasser ohne Zweifel das größere theologische Publicum im Auge. Litterarische Notizen über das Werk geben alle oben beim Leben des Nicetas angeführten Schriftsteller, besonders Cave, Oudin und Fabricius. Eigentliche Beschreibungen und kurze Inhaltsangaben der einzelnen Bücher liefern Montfaucon Palaeographia Graeca p. 326 sqq. und nach ihm Fabricius Biblioth. Gr. vol. VI. p. 429. Die fünf ersten Bücher, welche in der Uebersetzung des Petrus Morellus bisher allein herausgegeben sind, wurden zuerst gedruckt Paris 1561. 1579. 1610. in 8., dann Genf 1629, ferner in der Biblioth. Patrum edit. Colon. 1618. tom. XII. und in der Biblioth. Patrum max. tom. XXV. pag. 54 sqq., welcher letztere Abdruck von mir gebraucht wird. Ein Fragment aus dem 20. Buch des Thesaurus über die Gebräuche beim Uebertritt eines Saracenen zum Christenthum ist ebenfalls lateinisch mehrfach abgedruckt, namentlich im Auctarium Ducaeanum tom. II. Paris. 1624. und ohne des Nicetas Namen in Fr. Sylburgi Saracenicis. Heidelb. 1595. pag. 74—91. Das ganze Werk des Nicetas existirt im Urtext handschriftlich auf verschiedenen Bibliotheken und wurde wahrscheinlich bisher noch nicht herausgegeben, weil der Gehalt und Werth nicht im gehörigen Verhältniß zu dem großen Umfange steht. Die Handschriften sind verzeichnet bei Oudin, Fabricius und Cave. Der letztere rühmt besonders ein überaus schönes Manuscript des Thesaurus auf der bodlejanischen Bibliothek, worüber Fabricius genauere Angaben enthält. Auf derselben Bibliothek befindet sich auch in griechischer Sprache eine kürzere Recension, vielleicht ein bloßer Auszug des Thesaurus. Petrus Morellus, der eigentlich die Absicht hatte, den ganzen Thesaurus griechisch herauszugeben, bediente sich einer Handschrift, die er für das

und Widerlegung der Häretiker, wovon uns leider nur die fünf ersten, aber wie es scheint wichtigeren, Bücher in lateinischer Uebersetzung vorliegen, die zwei und zwanzig übrigen dagegen, noch in Handschriften verborgen, blos dem Hauptinhalte nach durch Beschreibung bekannt sind. Nicetas giebt selbst das Verhältniß seines Werkes zur Panoplia des Euthymius so an: „Das Buch, welches Panoplia dogmatica betitelt ist, geht zwar die alten Häresieen auf eine bündige Weise durch, indem es von dem Afrikaner Sabellius und einigen andern, die noch früher lebten, den Anfang macht, allein es hat doch in vielen Abschnitten ausgelassen, was von den Vätern zur Widerlegung derselben gesagt ist, und thut gar keine Erwähnung, woher die Urheber solcher Häresieen entsprungen sind und wie sie gelebt haben a)." Dieß will nun Nicetas ergänzen, er will mit Einschluß dessen, was schon in der Panoplia enthalten ist, die Ketzereien auf eine vollständigere und mehr genetische Art darstellen und umfassender widerlegen, um seinem Freunde, wie er sagt, ein Universalmittel und Amulet zum Schutz ge-

---

Autographon des Nicetas Choniates selbst hielt. Dieser Codex soll nach dem Tode des Nicetas in die Hände seines Bruders Michael, des Metropoliten von Athen, dann in den Besitz des Theodorus Scutariota, Geistlichen zu Cyzicus, hierauf nach der Zerstörung von Cyzicus durch die Türken in eine Klosterbibliothek auf dem Athos, und von dort endlich nach Paris gekommen seyn, wo ihn ein Prälat der Kirche von Carcassonne Iohannes a Sancto Andrea von einem Griechen kaufte und dem Petrus Morellus zur Benutzung überließ. Man sehe das Weitere in P. Morels Dedicationsschreiben an den eben genannten Decan Johannes in der Biblioth. Patr. max. tom. XXV. p. 54. Vergl. auch mehrere hierher gehörige litterarische Notizen in Tafels Programm: Annae Comnenae Supplementa Histor. ecclesiast. Graecor. sec. XI. et XII. spectantia. Tubing. 1832. pag. IX sqq.

a) Prooem. pag. 56.

gen alle Irrthümer darzubieten. Offenbar steht der theologische Staatsmann als Dogmatiker weit über dem gelehrten Mönche. Zwar hat Nicetas in manchen Abschnitten seines Werkes den Euthymius benutzt, auch ist er selbst keineswegs ein Geist von genialer Selbstständigkeit; aber dennoch ist er nicht allein reicher und behandelt weit mehr Lehrgegenstände, sondern behandelt dieselben auch auf eine freiere und eigenthümlichere Weise, indem er nicht blos andere für sich denken und sprechen läßt, sondern auch selbst denkt und spricht. Wie alle griechische Theologen der damaligen Zeit, hält sich auch Nicetas an die Tradition und spricht das Princip des Beharrens bei dem kirchlich Gegebenen sehr stark aus [a]; allein er legt doch auch sehr großen Werth auf die philosophische Erkenntniß, und ist so weit entfernt davon, die wissenschaftliche Behandlung des Christenthums herabzusetzen, daß er vielmehr die, welche dieß thun, unter dem Namen der Gnosimachen als Häretiker bestreitet [b]. Ebenso konnte sich Nicetas auch der allgemeinen

a) So sagt er z. B. in Beziehung auf die Lehren von Gott (besonders von der Trinität) und von Christo: Quare cum beati Patres haec ita summo cum studio et diligentia undique congesserint et expresserint, par est, ut nullus aliter proferat, aut scribat, aut sentiat, aut doceat: imo vero ne diversum quidem ab hoc fidei symbolum iis proponat, qui vel ex Gentibus, vel ex Iudaeis, vel ex haeresi qualibet ad veritatis cognitionem convertuntur. Thesaur. Orthod. lib. II. cap. 31. pag. 80.

b) Thesaur. Lib. IV. cap. 39. p. 142. Seine Achtung gegen Philosophie drückt Nicetas in folgender Stelle Lib. II. cap. 71. p. 90. aus: Verum enim vero, quia nihil tam arduum est, quod Philosophia improbo labore non evincat, immo vero ei dictu facilia sunt, quae alias ineffabilia, et explicatu facillima, quae intricata maxime perplexaque videntur, idcirco ab illa eorum, de quibus addubitas, solutiones tibi mutuandae sunt. Wie gegen Wissenschaftsfeinde überhaupt, so streitet Ni-

polemischen Richtung seiner Zeit nicht entziehen; ein sehr großer Theil seines Werkes huldigt dieser Tendenz; allein das ganze Werk ist doch nicht so ausschließlich dazu bestimmt, Häretiker nieder zu streiten; Nicetas will doch hauptsächlich einen Freund positiv belehren, und in mehreren Stellen der Vorrede giebt es sich deutlich kund, daß er diesen Freund und sein Vaterland mit wirklicher Liebe umfaßt und daß er bei der Zerrüttung des unglücklichen Griechenlandes einen wahren Trost in dem Evangelium sucht und findet a). Ueberhaupt finden wir bei Nicetas bisweilen auch die Sprache des Geistes und Herzens, die wir bei Euthymius ganz vermissen, und schon das verdient rühmliche Auszeichnung, daß er nicht, wie dieser, sein Werk mit einer Schmeichelei gegen den irdischen Herrn, sondern mit einer Verherrlichung Gottes als des höchsten Gutes, von dem allein eine vollkommene Befriedigung für die bedürftige Menschenseele ausgehe, beginnt b).

---

cetas auch noch ganz besonders gegen unwissenschaftliche und ungebildete Bischöfe. Selbst gelehrt, verlangt Nicetas auch von jedem, besonders höheren Geistlichen eine tüchtige gelehrte Bildung und geißelt, wie früher Gregor von Nazianz, die Analphabetos sui temporis Episcopos. Thesaur. Orth. Lib. V. cap. 27. p. 158 u. 159. Er beklagt es bitter, quod glebarum occatoribus, vectigalium redemptoribus, ferarum venatoribus, publicis procerum aulicorum consortibus, dogmatum fidei prorsus ignaris, incantatoribus denique et raptoribus episcopales sedes committerentur. Er erklärt es daraus, daß alle Würde, Haltung und Freimüthigkeit aus dem geistlichen Stande verschwunden sey, daß sie den Großen, besonders den Kaisern hündisch schmeichelten, unter keiner Bedingung zu widersprechen wagten und sich eben so wenig bei höheren Ständen Achtung verschaffen könnten, wie beim Volke.

a) Prooem. pag. 55 unten und 56 oben.

b) Die Anfangsworte des Proömiums sind: Deo, Deique cultoribus quid ad sui, quaeso, perfectionem accedere possit? —

Wie viel umfassender und inhaltreicher das Werk des Nicetas sey, geht schon aus dem ersten Buche hervor, welches in 25 Capiteln von den Griechen und Juden, deren Lehrmeinungen und Schulen handelt; hier sind, freilich auch oft ohne gründliche Ausführung, sehr viele Gegenstände berührt, die Euthymius ganz übergeht. Nicetas eröffnet seine Schrift mit der religiösen Geschichte der Juden von Adam bis Moses, wobei zugleich vom Ursprung der Idolen-Verehrung gesprochen wird a), geht dann zur Entstehung der griechischen Mysterien und Philosophieen über, handelt insbesondere, wenngleich kurz und dürftig, von den Lehren des Pythagoras, Plato und Epikur, stellt aber die Autorität des Moses über diese Philosopheme b), und giebt dann eine ziemlich vollständige Kosmologie. Dabei wird gesprochen von den Ideen, als der Grundlage aller Dinge, von dem Himmel und den Verhältnissen der einzelnen Weltkörper, von den verschiedenen Wirkungen der Weltbestandtheile und den kosmischen Erscheinungen c). Hier geht die Betrachtung bis in's Kleinste. Hierauf kehrt der Verfasser zum Judenthum zurück, und charakterisirt die einzelnen jüdischen Secten nebst den Samaritanern und den ältesten judaisirenden Christenparteien d).

Nicetas zeigt sich nirgends als Schmeichler, vielmehr klagt er voll edlen Zornes über den Mangel aller freien und männlichen Rede unter den geistlichen und weltlichen Beamten und über die feile Kriecherei seiner Zeit. Thesaur. Lib. V. cap. 27. p. 159.

a) Thesaur. Orthod. Lib. I. cap. 1. p. 56.

b) Lib. I. cap. 2—7. p. 57.

c) Lib. I. cap. 7—29. p. 58—62.

d) Lib. I. cap. 30—35. p. 62—64. Am meisten Aufmerksamkeit möchte verdienen, was cap. 33 über Elxai und Elcesaiten gesagt ist. Damit ist zu verbinden Lib. IV. cap. 25. p. 125.

Das zweite Buch verbreitet sich in 82 Capiteln a) über die Trinität, die Engel und Menschen. Die Angelologie ist kurz, desto ausführlicher die Theologie und besonders die Anthropologie. Bei der Trinitätslehre werden zuerst die schon festgestellten Bestimmungen entwickelt und besonders die technischen Ausdrücke sehr genau und vielfach erläutert; hier kommt denn vieles vor, was aus älteren Schriftstellern, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Maximus, Dionysius Areopagita und Johann von Damascus nur excerpirt ist b). Mit Eifer wird Cap. 23 der Vorwurf des Tritheismus abgelehnt c). Sehr weitläufig wird über das Verhältniß zwischen Vater und Sohn gehandelt und dasselbe Cap. 27. d) in verschiedener Weise, namentlich durch das alte Bild des Hervorgehens eines Strahles aus der Sonne oder des Glanzes aus dem Feuer anschaulich gemacht. Es wird Cap. 24. gezeigt, daß Christus von Natur Gottes Sohn sey, wir durch Adoption, und daß dieses letztere Verhältniß jenes erstere als Grundlage voraussetze. Auch für das gesammte Trinitätsverhältniß werden bildliche Vorstellungen versucht, z. B. Cap. 30. e) das Bild einer Wage, wobei der Sohn den vereinigenden Mittelpunct zwischen dem Vater und heil. Geist bildet und die vollkommenste Gleichheit zwischen diesen beiden bewahrt, das Ganze aber das reine Gleichgewicht der Ehre, der Macht und des Wesens, die innere göttliche Gleichmäßigkeit und Harmonie bezeichnet, indem keine Person sich über die andere erhebt; oder das Bild der Seraphim mit doppelten Flügeln, deren Mitte den Vater, die beiden Enden den Sohn und heil. Geist bedeuten können, und die im Ganzen

a) Pag. 64—92. — b) Lib. II. cap. 15. pag. 69 sqq.

c) Pag. 73. — d) Pag. 74—78. — e) Pag. 77 u. 78.

wieder ein Symbol sind der doppelten, theils geistigen, theils sinnlichen oder bildlichen Erkenntniß Gottes, welche von Gott zu uns herabkommt. Die Engellehre umfaßt nur Cap. 40 und 41 [a]), enthält jedoch einiges Eigenthümliche. Was aber vom 42. Capitel an bis zum Schlusse des Buches [b]) mit einer in der griechischen Kirche sonst nicht gewöhnlichen Ausführlichkeit erörtert wird, ist die anthropologische und psychologische Seite der Glaubenslehre; indeß zeigt sich hierbei der Grieche doch darin, daß auch diese Betrachtung mehr einen theoretischen Charakter hat, während die religiöse Anthropologie des Abendländers vorzugsweise auf praktische Zwecke gerichtet ist. Der ursprüngliche Zustand des Menschen wird im 44. Capitel [c]) so geschildert: „Gott schuf den Menschen rein, gerecht, kräftig, heiter, sicher, mit jeder Tugend geschmückt, an allen Gütern reich, eine zweite kleine Welt in der großen, . . . einen König der irdischen Dinge, aber dem höhern König unterworfen, irdisch und himmlisch, sterblich und unsterblich, Geist und Fleisch. . . . Gott schuf den Menschen von Natur frei von der Sünde, mit freiem Willen begabt; ich sage frei von der Sünde nicht in dem Sinn, daß er der Sünde nicht fähig gewesen wäre, denn allein Gott ist der Sünde nicht fähig, sondern so, daß in seiner Natur keine Sünde war, sondern in seinem Willen; oder so

a) Pag. 84—85. — b) Pag. 85—92.

c) Pag. 85. In demselben Capitel werden auch die deliramenta des Origenes in der Lehre vom Menschen verworfen. Nicetas macht bei der Ansicht vom ursprünglichen Zustand des Menschen, wie mehrere alte Väter, die Scholastiker und die katholische Kirche, einen Unterschied zwischen Imago Dei und Similitudo und versteht unter dem ersteren vim illam, quae intellectus particeps liberoque arbitrio praedita est, unter dem andern vim illam, quae divinae virtutis, quoad eius fieri potest, similitudinem refert.

beschaffen, daß er beharren und im Guten fortschreiten konnte unter Mitwirkung der göttlichen Gnade, aber auch unter Gottes Zulassung vom Guten zum Bösen abfallen vermöge der Wahlfreiheit; denn das ist nicht Tugend, was aus Nöthigung geschieht." Von der menschlichen Seele wird im 45. Capitel a) folgender Begriff gegeben: „Die Seele ist eine lebende Substanz, einfach, unkörperlich, unsichtbar dem sinnlichen Auge, unsterblich, der Vernunft und Erkenntniß theilhaftig, gestaltlos; sie bedient sich des Körpers als ihres Werkzeuges und theilt ihm Leben, Wachsthum, Sinn und Zeugungskraft mit; sie faßt den Geist (mens, νοῦς) in sich, nicht als etwas von ihr verschiedenes b), sondern als ihren reinsten Bestandtheil, denn was für den Körper das Auge, das ist für die Seele der Geist; die Seele ist wahlfrei, mächtig des Willens und der That, und wandelbar, weil sie geschaffen ist." Es wird dann im 46. und den folgenden Capiteln c) ebenso von dem Körper und seiner Beschaffenheit, von dem Verhältniß zwischen Seele und Körper, von den Sinnen, von den Kräften, Affectionen und Thätigkeiten der Seele gesprochen, und namentlich wird die denkende Seelenthätigkeit als eine dreifache aufgefaßt als νόησις, δόξα und διάνοια d).

---

a) Pag. 85.

b) Also keine eigentliche Trichotomie, wie bei den ältesten griechischen Kirchenlehrern.

c) Pag. 86—89.

d) Cap. 52. p. 86: Quod in anima summum est, et cum rebus, quae intellectu percipiuntur, cognationem habet, νόησις seu intelligentia nominatur: quod vero extremum, et tanquam eorum, quae sub sensum cadunt, sensus communis beneficio, gnomon et regula est, δόξα seu opinio dicitur: quod denique intermedium est atque ita comparatum, ut modo sursum, modo deorsum feratur, διάνοια seu cogitatio dicta est.

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ist zu dürftig behandelt; das Wesentliche liegt in den Worten des 50. Capitels a): „Die Unsterblichkeit ist bei dem Menschen etwas Erworbenes, denn wiewohl er von Natur sterblich ist, so erlangt er doch durch die Vortrefflichkeit der Seele, daß er zu den Unsterblichen kommt." Es ist hier ein Anklang der älteren Theorie, die wir bei den Apologeten finden, aber ohne bestimmte Ausführung. Ueberhaupt scheint es dem Nicetas häufig mehr um Beibringung verschiedener philosophischer Meinungen b), als um Begründung einer durchgebildeten eigenen Ueberzeugung zu thun zu seyn. In dieser Art werden die berührten Gegenstände und andere damit verwandte, z. B. Cap. 61 die Lehre vom Sitze der Seele, Cap. 71—77 von der Entstehung der Menschen in der Erzeugung, von dem Zustand der Seele in und nach dem Tode, Cap. 80 u. 81 von den Geistern und Gespenstern erörtert c); überall findet sich hierbei auch völlig Unrichtiges, und bei dem letzten Thema viel Phantastisches. Noch ist zu bemerken, daß Cap. 65—69 d) auch das Ethische mit dem Dogmatischen verbunden, und eine Darstellung der Tugend, ihrer verschiedenen Ordnungen und Grade gegeben ist. Die Tugenden wer-

---

a) Pag. 86.

b) Auch der philosophischen Lehren der Griechen, des Plato, Aristoteles, Cleanthes, Plotinus über das Verhältniß der Seele und des Körpers. Cap. 53. p. 87.

c) Pag. 92, womit auch zu verbinden cap. 58. p. 88. Nicetas sagt: Idolum tenebricosum est, et umbrae persimile, idque adeo, quod quale sit vix coniicias. Dann kommt er auf die Meinungen der Alten, namentlich Plato's, daß die abgeschiedenen Seelen aus Liebe zum Körper zu den Ueberbleibseln desselben zurückkehrten. Seine Theorie der Geisterkunde ist, wie manches Andere, sehr schwankend gehalten.

d) Pag. 89 u. 90.

den in drei Ordnungen getheilt, solche die den Menschen schmücken, die ihn reinigen, die ihn zur Contemplation erheben, und in sechs Stufen, natürliche, sittliche, bürgerliche, reinigende, contemplative und vergöttlichende a) Tugenden. Als die drei Haupttugenden, wodurch der Mensch zur Vollendung gelangt, werden genannt: Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit. Das Ziel der bürgerlichen Tugenden ist die Mäßigung der Leidenschaften (μετριοπάθεια), der reinigenden die Befreiung von Leidenschaften (ἀπάθεια), der contemplativen die Verähnlichung mit Gott (ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις).

Das dritte Buch in 21 Capiteln b) ist dem Dogma von der Menschwerdung des göttlichen Wortes gewidmet, und enthält, wie sich erwarten läßt, sehr vieles aus älteren Dogmatikern. Zuerst werden Weissagungen der Propheten von Christo mit Beziehung auf seine besonderen Lebensumstände aufgeführt, dann wird alles das erörtert, was die Menschwerdung c), die beiden Natu-

a) Im Griechischen φυσική, ἠθική, πολιτική, καθαρτική, θεωρητική, θεουργική.

b) Pag. 92—107.

c) Schon in einer Stelle des 2. Buches cap. 5. pag. 65. zeigt Nicetas, daß es sich (unter den Personen der Trinität) nicht für den Vater und heiligen Geist, sondern nur für den Sohn geziemt habe, menschliche Natur anzunehmen, daß nur der Gottessohn auch habe Menschensohn werden können. Es sey aber auch eine Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zum Heil und zur Wiederherstellung der Menschheit, wozu weder das Gesetz noch die Propheten hinreichten, nöthig gewesen. Ein bloßer Mensch ohne inwohnende Gottheit hätte das Gesetz nicht aufheben und zur wahren Vollendung führen, er hätte nicht alle Völker zu einem Glauben vereinigen, er hätte nicht die Autorität besitzen können, die dazu erforderlich war. Aber auch ein Engel hätte das Heil der Menschen nicht zu begründen vermocht, weil seine Macht nicht einmal ganz zugereicht haben würde, um die Gewalt der bösen Geister zu überwinden, wie z. B. der

von und alle darüber entstandenen Fragen betrifft. Das Bemerkenswertheste, besonders zur Vergleichung mit dem später entstandenen Dogma von der Idiomen-Communication, ist das, was im 16. Capitel über die Wechselbeziehung der beiden Naturen, de modo ἀντιδόσεως seu mutuae naturarum retributionis gesagt ist. Hier heißt es: „Wir können Christum blos als Gott und blos als Menschen bezeichnen; aber wenn wir ihn blos Gott nennen, so trennen wir ihn nicht vom Menschen, und wenn wir ihn blos Mensch nennen, so trennen wir ihn nicht von Gott. Eben so, wenn wir sagen die Gottheit, so begreifen wir darunter nicht zugleich die Eigenschaften der Menschheit und umgekehrt, denn wir sagen nicht, daß die Menschheit leidenlos und ungeschaffen sey; aber in Beziehung auf die eine Person pflegen wir uns nicht so auszudrücken, sondern wir bekennen (blos) einen Gott und (blos) einen Menschen und den Christus, welcher beides zusammenfaßt; und so sagen wir auch, Gott sey dem Leiden unterworfen in Beziehung auf seine Menschheit, und er sey der, welcher vor aller Zeit war in Beziehung auf seine Gottheit; und durch dieses Wechselverhältniß der Naturen geschieht es, daß jede Natur, was ihr eigenthümlich ist, mittheilt vermöge der Einheit der Person und der wechselseitigen Gemeinschaft a)."

Kampf des Erzengel Michael mit dem Satan um den Leichnam Mosis beweist. Man sieht hier einen Versuch zu theologischer Speculation, aber nicht die Tiefe, welche die abendländischen Scholastiker, z. B. Anselm in seiner Schrift cur Deus homo und andere erreichen, man findet die oben bezeichnete Halb-Scholastik.

a) Pag. 97. Die Schlußworte lauten im Lateinischen: Atque hic ἀντιδόσεως seu mutuae naturarum retributionis modus est, qua fit, ut utraque natura, quae propria sibi sunt, retribuat, ratione hypostaseos ejusdem, et mutuae illarum affinitatis. Wahrscheinlich sind diese Worte nicht ganz gut ins La-

Mit dem vierten Buch, welches 44 Capitel begreift a), beginnt nun die eigentliche Streittheologie, welche sich durch den ganzen übrigen Theil des Werkes hindurch zieht. Zunächst werden im vierten Buche die älteren Häresieen von Simon Magus bis auf Arius recensirt. Nicetas zählt deren 44, worunter aber auch schismatische Partheien und manche seltsame Arten von Ketzern vorkommen. Zuerst ist immer die Häresie ihrer Entstehung und Tendenz nach geschildert, dann eine Confutation derselben gegeben. Hier und da sind seltenere und mitunter sonderbare Notizen mitgetheilt. Die Ausführlichkeit der Widerlegung einzelner Partheien läßt auf ihre damalige Bedeutsamkeit und die Fortwirkung ihrer Grundsätze im Leben schließen; so wird z. B. den Anhängern des Origenes b), den Messalianern, den heidnischgesinnten Christen eine sehr umfassende Bestreitung gewidmet. Die Zeitordnung ist nicht überall beobachtet, aber mit großer Sorgfalt ist fast bei jeder Parthei angegeben, ob die Mitglieder derselben, wenn sie zur orthodoxen Kirche übertreten, getauft oder blos mit geweihtem Oele gesalbt werden; bei einigen z. B. den Quartodecimanern Cap. 22. und den Adamianern Cap. 24. c) ist bemerkt, sie würden zwar gesalbt, es sey aber auch schicklich, sie zu taufen. Die gewöhnlichen Häresieen wollen wir hier gar nicht berühren, sondern nur einige seltenere. Unter den gnostischen Secten wird z. B. im 8. Capitel die Parthei des Co-

teinische übersetzt oder irgendwie corrumpirt; ich habe im Deutschen den Sinn ausgedrückt, der mir nach dem Zusammenhang der wahrscheinlichste dünkt.

a) Pag. 107—149.

b) Bei der Widerlegung der origenianischen Parthei werden auch manche Curiositäten, ohne Zweifel zum Theil ganz fabelhafte, aus dem Leben des Origenes erzählt. Cap. 31. p. 129 u. 130.

c) Pag. 124 u. 125.

lobarsus erwähnt a), der in der Hauptsache übereinstimmend mit Valentinus von einer heiligen Ogdoas als dem Princip aller Dinge ausging; und im 7. Capitel die Parthei der Askodrugen oder Askodrugiten b),

---

a) Pag. 114. Ogdoadem quandam seu octonarium numerum Colobarsus hic fabulatur: eamque Propatore, Eunoea seu Cogitatione, Patre, Veritate, Homine, Ecclesia, Verbo et Vita constare dicebat. Dieß ist noch etwas weiter ausgeführt und dann heißt es: Caeterum Colobarsi auditores et discipuli hominis quoque nomen Universorum Propatori attribuere ausi sunt. Qua de causa Filium hominis seipsum in evangeliis Christum dixisse contendebant. Ueber die dem Valentin nachgebildete, wenig modificirte Aeonenlehre des Colobarsus, oder, wie ihn die älteren Schriftsteller gewöhnlich nennen, Colarbasus vergleiche man Iren. adv. haeres. Lib. 1. c. 6 u. 7. Epiphan. haeres. 35 u. 36. Theodoret. Fabul. haeret. Lib. 1. c. 12., unter den Neueren Schmidts Kirchengesch. Th. 1. S. 253. und Matter Hist. crit. du Gnosticisme tom. II. p. 170.

b) Ueber diese Häretiker ist es schwierig, etwas Bestimmtes und Haltbares auszusagen. Nicht nur kommen sie unter verschiedenen, aber doch ähnlich klingenden, Benennungen vor, sondern die Nachrichten über ihr Wesen selbst sind auch wieder so disparat, daß man nur ein Chaos vor sich liegen sieht, in welchem die Wunderlichkeit der Sache selbst, der etymologische Witz und der Mißverstand eine kaum aufzulösende Verwirrung begründet haben. Ich will zuerst das Factische referiren. Unser Nicetas unterscheidet die Askodrugen oder Askodrupiten von den Taskodrugiten. Die ersteren führt er zwischen gnostischen Partheien auf (wie sie auch von Theodoret fab. haeret. I, 10. zu den Marcosiern gezählt werden) und giebt Thes. Orth. IV, 7. S. 113. als ihre Hauptlehre an: Perfectam redemptionem in eo consistere dicebant, si quis veram eius quod est notitiam habeat. Nam quae videntur universa ignorationi et passioni obnoxia, per generationem dissolvuntur. Igitur expiatio spiritualis esse debet. Die Taskodrugiten dagegen rechnet er unter die Montanisten und leitet nach älteren Schriftstellern ihren aus dem Phrygischen gebildeten Namen daher ab, daß sie den Finger beim Gebet auf die Nase legten. Einen Unterschied zwischen beiden Partheien macht

welche nur eine innerliche geistige Versöhnung annahmen und behaupteten, die vollkommene Erlösung bestehe

---

auch der älteste Berichterstatter Philaster, nur charakterisirt er die erstere anders: Alii sunt, sagt er de haeres. c. 75, Ascodrogitae in Galatia, qui utrem inflatum ponunt et cooperiunt in sua ecclesia, et circumeunt eum insanientes potibus et bacchantes, sicut pagani Libero patri. Die Leute dagegen, die beim Gebet den Finger auf die Nase legten, führt er cap. 76 unter dem Namen Passalorynchiten auf. Ihm folgt Augustin und der Verfasser des Prädestinatus, nur daß Augustin de haeres. c. 62 u. 63. die ersteren Ascitae nennt und für die andern den Namen Daktylorynchiten passender findet. Epiphanius kennt nur die eine Parthei der Taskodrugiten oder Passalorynchiten, von denen, als einer Abart des Montanismus, er Haeres. XLVIII, 14. t. 1. p. 416. sagt: *Καλοῦνται δὲ διὰ τοιαύτην αἰτίαν Τασκοδρουγῖται· Τασκὸς παρ' αὐτοῖς πάσσαλος καλεῖται, Δροῦγγος δὲ μυκτὴρ, εἴτουν ῥύγχος καλεῖται· καὶ ἀπὸ τοῦ τιθέναι ἑαυτῶν τὸν δάκτυλον τὸν λεγόμενον λιχανὸν ἐπὶ τὸν μυκτῆρα ἐν τῷ εὔχεσθαι — ἐκλήθησαν ὑπό τινων Τασκοδρουγῖται, τουτέστι Πασσαλορυγχῖται.* Dieselbe Tradition findet sich aus einigen späteren griech. Schriftstellern bei Du Cange in Gloss. med. et inf. Gr. t. II. p. 1535. u. Latinit. t. III. p. 1186. Dagegen werden Gloss. Lat. t. I. p. 390. die Ascodrogitae als galatische Häretiker aufgeführt, qui utrem circumeunt insanientes. Unter den neueren Kirchenhistorikern berühren diese Partheien Wernsdorf de Montanistis p. 59. Walch Hist. d. Ketz. Th. 1. S. 641. Schröckh K. Gesch. Th. 9. S. 370. Schmidt Th. 1. S. 281 u. Gieseler Th. 1. §. 47. S. 168, Baumgarten-Crusius Dogm. Gesch. Th. 1. S. 184, aber alle ohne irgend eine bestimmtere Erläuterung. Meine Ansicht ist diese: Die Partheien sind durch die Neigung der älteren Berichterstatter, recht viele Häresieen zu haben, und aus Veranlassung der verschiedenen Namenaussprache unnützer Weise vermehrt worden. Die abweichenden Namen bezeichnen nur eine Secte. Zu dem, was Philaster und seine Nachfolger von den Askobrogiten und ihrem bacchantischen Herumwandeln um einen Schlauch erzählen, konnte allerdings, wenn es einen historischen Grund hätte, der Bacchusdienst jener Gegenden Veranlassung geben, allein das Ganze scheint mir nur auf einer Etymologie von ἀσκός und τρέχω, τροχός zu beruhen, und ich

in der Erkenntniß des wahrhaft Seyenden, und dabei so wenig eine bestimmt abgeschlossene christliche Gemeinschaft bildeten, daß sie die zu ihnen Uebertretenden gar nicht tauften, und überhaupt die Taufe gar nicht annahmen. Die seltsamsten und sonst wenig genannten Häresieen sind folgende: Die Eceten a) Cap. 38. Dieß

---

glaube, Askodrogiten ist nur das corrumpirte Taskodrugiten. Ich halte die Angabe des Epiphanius hier für die richtigere und diese läßt sich auch mit dem, was Nicetas sagt, vereinigen, nur daß von ihm auch eine falsche Unterscheidung in zwei Partheien gemacht wird. Die Taskodrugiten waren eine stille, mystisch-contemplative Secte, sie suchten sich in die Anschauung des wahren, ewigen Seyns zu versenken und fanden darin die Befreiung vom Endlichen und Vergänglichen, die Erlösung und Versöhnung; ihre contemplative Stimmung drückte sich durch die höchste Stille (Augustin sagt taciturnitas) aus, und das äußere Zeichen davon war, daß sie beim Gebet den Finger über den Mund auf die Nasenspitze legten.

a) Die Eçeten (Ecetae), über die ich alles bei Nicetas Vorkommende im Texte mitgetheilt habe, hatten ihren Namen zunächst von ihren gemeinsamen Bittgängen, Betprocessionen. Der Name ist mit Verwechselung des ε und ι, und mit Verwandlung des Spiritus asper in einen lenis, was auch sonst vorkommt, abzuleiten von dem griechischen Ἱκέται. Darüber läßt keinen Zweifel, was Du Cange im Glossar. med. et inf. Graecit. t. I. p. 513. sagt, nämlich: Ἱκέται, Supplices, Haeretici ex Ascetis seu Monachis, Orthodoxi in omnibus: congregati autem una cum Ascetriis seu sanctimonialibus, Hymnos Deo offerunt cum tripudio et saltatione, veluti imitantes Chorum illum, qui sub Mose conflatus est ob Aegyptiorum in mari rubro interitum. Exod. 5. Ita Auctor de initiis Haeres. Womit zu verbinden die übereinstimmende Angabe des Johann von Damascus de haeres. 87 und dazu die Anmerkung von Le Quien, welcher an eine ähnliche Erscheinung bei den auch dem Namen nach von den Hiketen oder Eceten nicht sehr verschiedenen Messalianern (Eucheten, Betern) erinnert. — Das Eigenthümlichste dieser Eceten waren ihre heiligen Tänze, das Springen und Stampfen bei ihrer Gottesverehrung, namentlich während des Singens von Hymnen und Dankgesängen. Leider ist uns ihr Verhalten dabei, die

sind Mönche, die in allem Uebrigen mit den rechtgläubigen Christen harmoniren und nur darin abweichen, daß sie mit Frauen und Nonnen in Klöstern Zusammenkünfte halten und unter Aufführung gewisser Chortänze Gott mit Hymnen und Gesängen preisen, nach dem Vorbild des Tanzes, den Moses und seine Schwester nach dem Uebergang über das rothe Meer veranstalteten. — Die Gnosimachen a) (Cap. 39) sind solche, die jeder

Art ihrer Tänze und Gesänge nicht genauer bezeichnet. Religiöse Tänze kommen bekanntlich vielfach vor, auch in der christlichen Welt. Sie haben einen doppelten Charakter: entweder erscheinen sie mehr als etwas Geregeltes und Abgemessenes, als schon geordneter Ausdruck der höchsten religiösen Freude, oder als unmittelbare Ausbrüche einer gewaltigen und krankhaften körperlich-geistigen Erregung, als Product einer alles übermannenden religiösen Schwärmerei, die in dieser Weise oft mehrere ergreift und gewissermaßen epidemisch wird. Von dieser Art sind die Tänzer (Chorisantes, Dansatores, Tripudiantes), die wir im 14. u. 15. Jahrhundert besonders in den Rheingegenden und in den Niederlanden finden. Vergl. über sie Dr. Ernst Günth. Förstemann die christl. Geißlergesellschaften. Halle 1828. S. 224—238. Von ärztlicher Seite Dr. Hecker (Prof. in Berlin) die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter. Berlin 1832. Der letztere scheint zu weit zu gehen, wenn er dieses Tanzen als eigentlich körperliche Epidemie auffaßt; es war nur eine moralische, die sich aber in sinnlichen Ausbrüchen darstellte. Auch kommen ähnliche Erscheinungen bei schwärmerischen Secten bis in die neueste Zeit vor. Zu diesen wilden Enthusiasten scheinen jedoch die Ecceten nach den kurzen Schilderungen, die wir von ihnen besitzen, nicht gehört zu haben. Ihre Tänze waren an bestimmte Zusammenkünfte geknüpft und mit Gesängen verbunden, also offenbar etwas mehr Geordnetes. Möglich wäre es, wie damals so vieles Sectirerische und Schwärmerische aus dem Morgenlande ins Abendland überging und hier eine andere Form annahm, daß auch diese Sitte religiöser Tänze aus dem Morgenland ins Abendland gekommen und hier nur mehr ins Extravagante ausgeartet wäre.

a) Die Nachricht des Nicetas über die Gnosimachen ist nur eine Wiederholung dessen, was sich bei Johann von Da-

tieferen, genauer bestimmenden Erkenntniß und wissenschaftlichen Behandlung des Christenthums widerstreben;

---

mascus über diese Parthei findet, de haeresib. cap. 88. Damit zu verbinden, was Du Cange beibringt im Glossar. med. et inf. Graecit. p. 255: *Γνωσιμάχοι.* Haeretici, sic dicti, quod assererent, *ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς*, cum nihil aliud quaerat Deus nisi bonas actiones, proindeque melius esse, ut simplicius quis incedat, nullumque dogma ad scientiarum quaestiones pertinens inquirat. Ita auctor de initiis haereseon. Num. 88. — Bei dem Namen Gnosimachen könnte man zunächst an strenge Bekämpfer des Gnosticismus denken, allein die Bezeichnung ist allgemeiner zu fassen, es sind im Sinne der genannten Schriftsteller Leute, die jede genauere begriffliche Bestimmung in der Religion verwarfen und sich blos an die Moral hielten, ganz einseitige Praktiker und dogmatische Indifferentisten. Daß es Menschen von solcher Denkart im christlichen Alterthum gegeben haben könne, besonders seit der Zeit, da die nachtheiligen Wirkungen des einseitigen und streitsüchtigen Dogmatisirens immer mehr hervortraten, ist in sich nicht im geringsten unwahrscheinlich; nur werden sie keine bestimmte Parthei gebildet haben, da ihr Princip und ihre Gesinnung nicht dazu geeignet war. Dieselbe Denkart wird auch den sogenannten Rhetorianern zugeschrieben. Dieß ist aber auch eine Parthei von zweifelhafter Existenz, zu der vielleicht nur eine gelegentliche und dunkle Aeußerung des Athanasius Veranlassung gegeben hat. Dieser Kirchenlehrer sagt de Incarnat. contr. Apollin. t. 1. p. 618. ed. Colon., nachdem er die Frage aufgeworfen, wie seine Gegner etwas behaupten könnten, was weder geschrieben stehe, noch gedacht werden dürfe — er sagt: *δώσετε γὰρ πᾶσιν αἱρετικοῖς κατὰ τὴν τοῦ ποτὲ λεγομένου Ῥητορίου ἔννοιαν ἀσεβεστάτην, οὗ καὶ τὴν ἀσέβειαν ἐξειπεῖν φοβερόν.* Hier schwankt offenbar die Auslegung des wichtigsten Wortes *δώσετε*, es kann heißen: ihr werdet allen Häretikern (etwas) zugeben, einräumen — oder auch: ihr werdet allen Häretikern (etwas) beitragen, was sie für ihre Irrlehren benutzen können; vielleicht auch: ihr werdet euch allen Häretikern ergeben, hingeben, nach der Sinnesart des Rhetorius; unbekannt bleibt uns die Person des *λεγόμενος Ῥητόριος*, und von einer Parthei desselben ist gar nicht die Rede. — Möglich, daß diese Stelle allein sogleich den Phi-

die es als eine unnütze Mühe betrachten, in den heil. Schriften nach einer höheren Einsicht zu suchen, besonders da Gott von dem Christen weiter nichts verlange,

laster veranlaßte, eine Parthei der Rhetorianer zu creiren, von denen er de Haeres. cap. 91. sagt: Alii sunt in Aegypto et Alexandria a Rhetorio quodam, qui omnes laudabat haereses, dicens omnes bene sentire et neminem errare ex eis, sed ambulare bene omnes illos, et male eos non credere sentiebat. Fabricius in seiner Ausgabe des Philaster S. 178 vermuthet, es sey unter dem Rhetorius der Rhetor Themistius verborgen, der in der 12. Rede an Valens und in der 5. an Jovian sage: die Gottheit sey so weit entfernt, an der Verschiedenheit der Meinungen über göttliche Dinge Mißfallen zu haben, daß sie sich vielmehr daran ergötze. Dieselbe Lehre trage auch Symmachus bei Prudentius II, 772. vor. Allein die Beziehung auf Themistius ist gekünstelt, und insofern Athanasius die letzte Quelle der Sache ist, chronologisch unhaltbar. Weiter werden mit Berufung auf Philaster die Rhetorianer erwähnt von Augustin de haeres. cap. 72. t. VIII. p. 17. und vom Verfasser des Prädestinatus haeres. 72. Augustin findet es unbegreiflich, daß Leute, wie die Rhetorianer von Philaster beschrieben werden, wirklich existirt haben sollten; er meint, allen Häretikern Wahrheit beilegen und Recht geben sey ita absurdum, ut incredibile videatur. Allerdings als bestimmte Parthei, gebildet durch einen Rhetorius, können die Rhetorianer möglicherweise blos durch Philaster aus der mißverstandenen Stelle des Athanasius in die Ketzergeschichte gebracht seyn, auch wird schwerlich je irgend jemand schlechthin die Behauptung aufgestellt haben, alle Häretiker hätten Recht und keiner irre; aber nicht unwahrscheinlich ist, daß schon im christlichen Alterthum der Gedanke ausgesprochen wurde und bei Einzelnen Beifall fand: es liege doch allen verschiedenen Häresieen, allen abweichenden religiösen und christlichen Denkarten irgend eine Wahrheit, ein menschliches Bedürfniß zum Grunde, nur dadurch seyen sie entstanden und insofern hätten sie auch alle ein gewisses Recht; es komme überhaupt in der Religion nicht sowohl auf die Begriffsbestimmung, das Trennende, als auf die That und Gesinnung, das Einigende, an. Dieß mag die gemeinsame Denkart der Leute gewesen seyn, die man unter der Bezeichnung Rhetorianer und Gnosimachen als besondere Parthei zusammenfaßte. Es können darunter wirkliche dogmatische Indifferentisten

als gute Werke, so daß es also viel besser sey, wenn jemand ein einfach frommes Leben führe, als neugierig forsche. — Die Thnetopsychiten a) (Cap. 40) sind Menschen, welche die Unsterblichkeit der Seele leugnen und behaupten, die Seele der Menschen, nicht besser als die der Thiere, vergehe mit dem Körper. — Die Christolyten b) (Cap. 41) haben ihren Namen davon, daß sie Christum gleichsam auflösen, seine menschliche Natur zerstören, indem sie die Meinung aufstellen, Christus habe nach der Auferstehung seinen beseelten Körper auf der Erde zurückgelassen, und sey blos der Gottheit nach gen Himmel gefahren. — Die Ethnophronen (Cap. 42) sind solche, die bei christlicher Rechtgläubigkeit heidnischen Aberglauben nähren und heidnische Gebräuche beobachten, z. B. Wahrsagerei, Sterndeuterei, Besprechungen, Beobachtungen gewisser Zeiten u. dergl. Ihnen wird eine höchst ausführliche

oder auch solche gewesen seyn, die über Lehrunterscheidungen nur milder dachten, als die meisten Zeitgenossen. Man vergl. über die Gnosimachen auch Neanders K. Gesch. B. II. Abtheil. 3. S. 1468—70.

a) Die Thnetopsychiten waren vermuthlich nicht so gefährlich, als der Name lautet. Sie leugneten wahrscheinlich nicht die Unsterblichkeit überhaupt, sondern behaupteten nur, indem sie den Menschen in dreifacher Beziehung als Geist, Seele und Körper auffaßten, im Sinne der ältesten griechischen Kirchenlehrer, daß die Psyche (was auch allein in ihrem Namen liegt) an und für sich sterblich sey. Vergl. Olshausen Antiquissimorum eccles. graecae patrum de immortalitate animae sententiae im Königsberg. Osterprogr. v. 1827. u. meine Anzeige davon Stud. u. Krit. B. 1. Hft. 2. S. 425. Uebrigens werden diese Thnetopsychiten auch sonst erwähnt. Vergl. Du Cange Glossar. med. et inf. Graecit. t. I. p. 496.

b) Ueber die Christolyten s. ebenfalls Du Cange S. 1763, wo im Wesentlichen dasselbe über sie gesagt ist nach dem Auctor de init. haereseon. Num. 93. Ioh. Damasc. de haeres. 90. 92. und dazu die Anmerkungen von Le Quien t. 1. p. 108.

und namentlich in die einzelnen Puncte heidnischer Denkart eingehende Bestreitung entgegen gesetzt. — Die Parermeneuten a) endlich (Cap. 43) sind falsche Schriftausleger, welche die biblischen Stellen nach einem vorgesetzten Zweck und um gewisse häretische Lehren zu bestätigen, verdrehen und nicht ohne Hartnäckigkeit für ihre Auslegungen streiten. Diese verschiedenen Denk- und Handlungsweisen constituirten natürlich großentheils keine besonderen religiösen Gemeinschaften; es waren blos hie und da zerstreute religiöse oder geistige Erscheinungen, die aber Nicetas, um die Ketzerreihe zu vergrößern, nach dem Vorgange des Johannes von Damascus b) als selbstständige Häresieen behandelte.

Das fünfte Buch in 70 Capiteln c) polemisirt vorzüglich gegen die arianischen Partheien. Hier sind nun fast durchgängig die älteren orthodoxen Lehrer benutzt und es findet sich äußerst wenig Neues. Nur bisweilen kommt eine geschichtliche Seltenheit vor, die aber keine besondere Bedeutung hat, z. B. eine Nachricht über die äußere Erscheinung des Arius u. dergl. d). Die folgenden Bücher bis zum neunten verbreiten sich in gleicher Weise über Macedonianer, Apollinaristen, Nestorianer und Eutychianer. Das zehnte und die folgenden Bücher bis zum vierzehnten behandeln die Verzweigungen des Monophysitismus mit Beziehung auf alles, was

---

a) Die Ethnophronen und Parermeneuten bedürfen keiner besonderen Erklärung. Von dem Fortwirken heidnischer Elemente unter den damaligen Griechen ist oben schon gesprochen. Beiderlei Arten von Menschen werden auch erwähnt von dem Auctor de init. haeres. Num. 94 u. 97. Du Cange Glossar. Graec. p. 351 u. 1120. Indeß geben die Artikel bei Du Cange nichts, was nicht bei Nicetas stünde.

b) Vergl. Ioh. Damasc. de haeres. Num. 87. 90. etc. Opp. ed. Le Quien. t. 1. p. 108 sqq.

c) Pag. 149—180.

d) Cap. 1. pag. 150 u. 151.

in Schriften und auf Synoden gegen diese Partheien ausgesprochen war. Dann folgen die Monotheleten, Bilderstürmer, Armenier, Paulicianer, Bogomilen und Muhammedaner oder Agarener, d. h. die von der Hagar Abstammenden. In dem Abschnitt gegen die Muhammedaner ist auch die Art und Weise vorgezeichnet, die damals beim Uebertritt vom Islam zum Christenthum beobachtet wurde. Die Abschwörungsformeln sind zum Theil merkwürdig, enthalten aber auch grobe Entstellungen des muhammedanischen Glaubens a). Im 21. und 22. Buche werden die Streitigkeiten mit den Lateinern über die bekannten Differenzpuncte, besonders über den Ausgang des heil. Geistes und das Brod im Abendmahl durchgearbeitet, und in den folgenden Büchern vom 23. an die theologischen Kämpfe, die seit dem elften Jahrhundert innerhalb der griechischen Kirche selbst vorgekommen waren. Aus diesen Büchern, wenn sie uns vorlägen, könnten wir wohl noch am meisten lernen.

Es ist nun wohl die damalige Zeit der griechischen Kirche in dogmatischer Beziehung hinlänglich geschildert, um zu dem Manne überzugehen, der die nächste Veranlassung zu dieser Abhandlung gegeben hat und den wir nun noch genauer betrachten werden.

---

a) Lateinisch ist dieses Stück des 20. Buches mitgetheilt in der Biblioth. Patr. max. t. XXV. p. 186—188. und anderwärts, siehe oben. Es wird hier z. B. als Bestandtheil des muhammedanischen Glaubens in der Lehre von der künftigen Seligkeit angegeben: Saracenorum tam masculorum quam foeminarum aetates eiusdem cum coelo magnitudinis, membra autem cubitorum quadraginta, cum citra satietatem coram Deo venerea exercebunt, quia Deus, ut ait ille, nullo pudore suffunditur.

3. Nicolaus von Methone.

Dieser Mann war Bischof in Methone a), dem heutigen Modon, welches in den Tagen der Befreiung Griechenlands wieder so berühmt geworden ist. Leider sind seine Lebensumstände für uns beinahe ganz in Dunkel gehüllt. Seine Blüthe fällt vermuthlich in die Mitte und in die andere Hälfte des zwölften Jahrhunderts; er nahm im J. 1166 an einer Synode Theil, auf welcher die Lehre der Deutschen über die Gottheit Christi für rechtgläubig erklärt wurde. Wir kennen ihn fast nur als Schriftsteller, und auch als solchen nur unvollständig, und etwas genauer erst in der neuesten Zeit b). Wie

---

a) Unter den verschiedenen Städten dieses Namens ist hier an Methone in Messenien zu denken. Das Bisthum dieser Stadt stand unter dem Metropoliten von Patras. In geographischer Beziehung ist über Methone besonders zu vergleichen unter den Aelteren Le Quien Oriens christian. tom. II. p. 179 und 180. und 228—232; und unter den Neueren Mannert Geogr. Th. VIII. p. 543. Mehreres Andere siehe bei Boemel in der Praefat. ad Nic. Refutat. pag. XII. Le Quien führt mit beigefügten Lebensnotizen die bekannten Bischöfe von Methone auf, und unter diesen als den dritten unsern Nicolaus, dem er als Blüthezeit die zweite Hälfte des 12. Jahrh. anweist, und Abhandlungen über das Abendmahl und den Ausgang des heil. Geistes gegen die Lateiner zuschreibt.

b) Nicolaus von Methone gehört zu den dunkleren Personen der griechischen Kirchengeschichte, über deren Leben und Schriften die ausgezeichnetsten kirchlichen Litterar-Historiker nicht einig sind. Wenn erst alles, was den Namen des Nicolaus trägt, gedruckt wäre, hätten wir festere Bestimmungspunkte. Gegenwärtig könnte nur der sicherer urtheilen, der alles in der Handschrift gelesen. Da mir dieß nicht vergönnt war (das meiste Handschriftliche befindet sich auf der bodlejanischen Bibliothek), so muß ich mich darauf beschränken, Fremdes zu berichten und meine eigene Meinung bescheiden anzudeuten. Es handeln aus-

es überhaupt in der damaligen Zeit lag, so scheint auch er eine besondere Neigung zur theologischen Polemik ge-

---

führlicher über Nicolaus Cave Histor. liter. tom. II. p. 159 u. 253. Oudinus Commentar. de scriptor. eccl. tom. II. p. 854—857. Le Quien Oriens christian. t. II. p. 230. s. oben. Fabricius Biblioth. graec. vol. X. p. 294. der älteren Ausg. u. vol. XI. p. 290. der Ausg. v. Harleß, und zuletzt Voemel in der Vorrede zur Refutatio p. XII. sqq. Cave nimmt, wiewohl etwas schwankend, zwei Nicolaos von Methone an und deutet selbst darauf hin, es könnten drei Männer dieses Namens gelebt haben. Wenigstens schließt er sich an die Behauptung des Leo Allatius de perpet. consensione eccles. or. et occid. Lib. II. cap. 10. §. 2. p. 627. an: plures fuisse, qui sub hoc nomine latent scriptores, wobei jedoch zu bemerken, daß auch Leo Allatius, der sich besonders auf einen Ausdruck des Nicephorus Philosophus (*προσῆτε τῷ σοφῷ διδασκάλῳ Νικολάῳ λάμψαντι νέῳ Μεθώνης*) beruft, seiner Sache nicht ganz gewiß ist. Den älteren Nicolaus, Bischof von Methone in Messenien, setzt Cave ins J. 1090 und schreibt ihm die Abhandlungen über das Abendmahl und über den Ausgang des heil. Geistes gegen die Abendländer zu; dem jüngeren Nicolaus, Bischof von Methone in Macedonien, weist er das J. 1196 an, und giebt ihm als Verfasser die Theologia de S. Trinitate und etwa auch die Refutatio gegen Proclus. Oudin zeigt sich entschlossener als Cave, und setzt die Blüthezeit des Nicolaus geradezu ins J. 1080—90 in die Periode des Theophylact, Erzbischof von Bulgarien, und des Nicetas, Metropolit von Heraklea, an welchen letzteren Nicolaus theologische Fragen stellte, die ihm Nicetas auflöste. Oudin stützt sich dabei (wie mir scheint, nicht mit vollkommener Evidenz, denn was bürgt dafür, daß der Nicolaus von Methone, welcher jene theologischen Fragen gestellt, identisch sey mit dem Schriftsteller dieses Namens?) auf Handschriften der bodlejanischen Bibliothek, namentlich den Codex Baroccianus 215, worin Num. 1. Nicolai Meth. Episc. Tractatus de Processione Spirit. S. und dann Num. 2. Nicetae Heracl. Archiepisc. Responsiones ad varias quaestiones Nicol. Methon. enthalten seyen. Außer drei Tractaten über den Ausgang des heil. Geistes leitet Oudin von Nicolaus von Meth. ab eine Abhandlung über das Abendmahl, welche auch gedruckt ist in dem Auctar. Bibliothecae vet. Patr. Ducaeanum tom. II. oder Bibliothecae veterum Patrum tom.

habt zu haben. Er verfaßte mehrere Controversschriften gegen die Lateiner, namentlich über den Primat des

---

see. Graecolatinus. Paris. 1624. p. 272. und die Refutatio gegen Proclus, deren verschiedene Handschriften er angiebt, so weit sie ihm bekannt sind. Fabricius setzt den Nicolaus ins 12. Jahrhundert und schreibt ihm eine Abhandlung über das Abendmahl, über den Primat des Papstes, zwei über den Ausgang des heil. Geistes, die Widerlegung des Proclus und etwa auch noch einen zweiten kleinen Tractat über das Abendmahl zu. Voemel theilt die Worte des Fabricius mit, ohne etwas Eigenes aufzustellen. — Ich zweifle kaum, da der Name Nicolaus bei den späteren Griechen ein so gewöhnlicher ist (man sehe nur die vielen Nicolaos, die allein Fabricius in den bezeichneten Stellen der Bibliothek als Schriftsteller anführt), daß es mehrere Männer, die Nicolaus hießen, unter den Bischöfen von Methone wird gegeben haben. Aber dazu scheint mir bis jetzt kein zureichender Grund vorhanden, die Schriften, die den Namen des Nicolaus tragen, verschiedenen Verfassern zuzuschreiben; wenigstens sprechen die Gelehrten, die das Handschriftliche genauer kannten, nicht von einer entschiedenen Geistes- oder Stilverschiedenheit unter den einzelnen Schriften, und was ich selbst gelesen habe, die Widerlegung des Proclus, die theolog. Fragen und Antworten, und die kleine Abhandlung über Leib und Blut Christi im Abendmahl, welche in dem tomus secundus Graecolatinus Bibliothecae vet. Patr. Par. 1624. p. 272. steht — diese drei Schriften sind von der Art, daß sie mit aller Zuversicht einem und demselben Verfasser zugeschrieben werden können. Es würde sich also nun fragen, in welche Zeit wir den Nicolaus von Methone, welcher der Verfasser der auf uns gekommenen, grossentheils polemischen Schriften ist, zu setzen haben? Nach allen Angaben in die zweite Hälfte entweder des 11. oder des 12. Jahrhunderts. Ich meinerseits möchte nun für das letztere stimmen, da wir eine Notiz haben, daß ein Nicolaus von Methone auf einer 1166 gehaltenen Synode anwesend war, und da auch in dieser Periode die Polemik zwischen Morgenland und Abendland, die wir unsern Nicolaus fast in allen Schriften üben sehen, vorzüglich im Gange war. Die bezeichnete Synode war unter der Regierung Kaiser Manuel I., wie es scheint, zu Constantinopel versammelt und erkannte die Lehre der Deutschen de natura divina als orthodox an; unter den vielen ausgezeichneten Prälaten, die hier gegenwärtig wa-

Papstes, über den Ausgang des heil. Geistes und über das ungesäuerte Brod im Abendmahl. Die wichtigste unter den polemischen Schriften des Nicolaus aber ist die Widerlegung der Institutio theologica des Platonikers Proclus, welche, nebst einer kleineren bisher ungedruckten Schrift, im J. 1825 auf Anregung Creuzers durch Herrn Director Voemel in Frankfurt a. M. herausgegeben worden ist a). Wir glauben unsererseits

ren, findet sich auch die Unterschrift des Nicolaus von Methone, und diese Angabe ist um so zuverlässiger, da ein schön geschriebenes Exemplar der Synodalbeschlüsse mit den eigenhändigen Unterschriften der Bischöfe bis in die spätere Zeit vorhanden war, so daß Leo Allatius darüber ganz genaue Nachrichten geben konnte. Vergl. De Ecclesiae occident. et oriental. perpetua consensione Lib. II. cap. 12. §. 4. pag. 689 u. 690. Dieß scheint mir bis zur möglichen Entdeckung einer noch genaueren Spur der sicherste Haltpunct zu seyn. Uebrigens hat die Entscheidung immer nur ein untergeordnetes Interesse.

a) *Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ.* — Nicolai Methonensis Refutatio institutionis theologicae Procli Platonici. Primum edidit annotationemque subiecit I. Th. Voemel, Rector et Prof. Gymnas. Francof. Francofurti ad Moen. in officina Broenneriana. 1825. XVIII. u. 257 S. 8. Es ist der vierte Theil der Initia Philosophiae et Theologiae Platonicae herausgeg. von Creuzer. Hr. Dir. Voemel bediente sich für die Ausgabe dreier Handschriften von der leidner und einer Handschrift von der münchner Bibliothek, worüber er in der Vorrede ausführlich Nachricht giebt. Außer der größeren Schrift des Nicolaus von Methone gegen Proclus hat Hr. Direct. Voemel in zwei Programmen des frankfurter Gymnasiums von den J. 1825 u. 26 auch noch ein kleineres Anekdoton desselben Schriftstellers abdrucken lassen: Nicolai Meth. Anecdoti Pars I et II. Es sind theils philosophische Fragen und Antworten, die sich auf heidnische Einwendungen gegen christliche Dogmen beziehen, theils weitere Ausführungen der Lehren von Gott, von der Weltschöpfung und von Christo. Die Manier, dogmatische und philosophische Gegenstände in Frage und Antwort zu behandeln, findet sich auch bei den älteren grie-

den Dank für die auf den Abdruck dieser Anekdota verwendete mühevolle Sorgfalt nicht besser abtragen zu können, als wenn wir die bekannt gemachten Schriften für die Kirchen- und Dogmengeschichte nutzbarer zu machen suchen.

Die Schrift des Nicolaus von Methone gehört ohne Zweifel zu den vorzüglichsten Arbeiten jener Zeit, wenn gleich wir derselben nicht das Lob zuerkennen möchten, welches der von Voemel angeführte Jac. Gaffarelli in sehr starken Ausdrücken ihr spendet a). Es fehlt dem

---

chischen Kirchenlehrern. Ich besitze unter andern solche ungedruckte ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις von dem Vorbild des Nicolaus von Methone, von Gregorius von Nazianz, die ich mir aus einer palatinischen Handschrift abgeschrieben habe und gelegentlich bekannt machen werde. Der erste Theil des Anekdoton, von dem wir hier sprechen, behandelt die Lehre von Gott, besonders als Schöpfer, vom Logos, von der Trinität nach kirchlichen Bestimmungen. Am wichtigsten für die Dogmengeschichte ist die Erörterung über den Erlösungstod Christi S. 30—34. Der zweite Theil fährt in der Lehre von Christo fort, besonders von der geschichtlichen Seite, giebt Erörterungen über die Auferstehung Jesu zur Beseitigung von Zweifeln, geht dann auf die Vereinigung der beiden Naturen über, erläutert sehr ausführlich die kirchlich-technischen Ausdrücke S. 4 ff. und bestreitet monophysitische Partheien S. 11 ff. Zum Schluß folgt noch eine Auseinandersetzung über das höchste Gut und Uebel. S. 16—28. Wir werden auf das Wichtige in diesen Programmen bei der Charakteristik des Nicolaus die geeignete Rücksicht nehmen.

a) Er sagt von dem Buche: Nullum aurum illo pretiosius inveni — und nachdem er den wesentlichen Inhalt desselben angedeutet: Remque tam arduam argumentis tractat platonicis, quo fit, ut Platonicum secta fuisse illum facile credam, quod etiam facile percipitur ex totius libri contextu. Quae cum exornasset innumeris floribus atticis, altissimisque literaturae doctrinis, tandem feliciter explicit 190 (in den meisten Handschriften 198) capitibus etc. Voemel. Praefat. pag. XVI et XVII.

Nicolaus nicht an manchen geistvollen, scharfsinnigen und auch für seine Zeit wohl ausgedrückten Gedanken, aber es fehlt ihm an Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit. Er schließt sich fast überall an die Alten an. Die kirchliche Bestimmung ist ihm einzige Richtschnur und unverbesserlicher Ausdruck der Wahrheit, und er betrachtet die Kirchenlehre in allen Beziehungen als die wahre Mitte zwischen den falschen häretischen Gegensätzen a). Doch hat seine Philosophie bisweilen etwas Lebendigeres, als die seiner Zeitgenossen, und besonders ist an ihm zu rühmen, daß er sehr häufig, wenn gleich auf eine zu dogmatisirende und vielfach künstelnde Art, die Dogmen auf die Schrift zurückzuführen sucht und exegetisch verfährt b). Die Führer, die sich Nicolaus hauptsächlich gewählt hat, sind Gregorius von Nazianz und Dionysius der Areopagite; dieß leuchtet nicht blos aus seinen Grundsätzen hervor, sondern auch aus den vielfachen, immer durch die ehrenvollsten Prädicate eingeleiteten, Anführungen aus ihren Schriften. In der Lehre von Gott folgt er ganz ihrem Vorgang, theils in den Begriffen, theils auch im Ausdruck. In Vergleichung mit dem Areopagiten ist jedoch seine Klarheit, Einfachheit und Präcision sehr anzuerkennen. Im Ganzen ist der Ausdruck den behandelten Gegenständen angemessen; nur daß er trotz seiner eigenen Warnung vor Wiederholungen c), doch häufig in diesen Fehler verfällt.

---

a) So sagt er z. B. Anecdot. P. II. p. 14: ἡ ἀλήθεια, τοῦτ᾽ ἔστιν ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος, τὴν μεσότητα ἑαυτῆς πανταχοῦ διασώζουσα. Und S. 15: Ἆρ᾽ οὖν, ὅπερ ἐλέγομεν, μέση μεμένηκεν ἀμφοτέρων καὶ ἀκίνητος ἡ ἀλήθεια. Ein ähnlicher Ausspruch auf derselben Seite etwas weiter unten.

b) Z. B. Anecdot. P. I. S. 27—30. S. 14—23 u. a.

c) . . . οὐ δεῖ πολλάκις παλιλλογεῖν. Refutat. p. 34.

Veranlassung und Zweck seiner Schrift giebt Nicolaus gleich zu Anfang a) mit folgenden Worten an: „Zu verwundern ist es nicht, wenn Hellenen, welche die menschliche, durch Christum aufgehobene Weisheit suchen, wie Paulus, der göttliche Apostel, sagt, die wahre Weisheit, die unsrige nämlich, für Thorheit halten, und sich in ein breites Lachen über uns ergießen, die wir den Glauben an einen Gekreuzigten bekennen und ungelehrte Männer und Fischer als unsre Lehrer bezeichnen; denn sie sind sinnliche Menschen nach dem Ausdruck des Apostels und vernehmen nichts vom Geiste Gottes, ihr Sinn ist verdunkelt durch Irrthümer und so können sie das helle Licht der Wahrheit nicht schauen. Aber wundern möchte man sich wohl allerdings, wie selbst einige, die innerhalb dieser unserer Gemeinschaft sich befinden, die durch den Beruf in Christo reich geworden sind, die Gnade empfangen und die göttlichen Geheimnisse gekostet haben, nachdem sie nun auch an der profanen Bildung (τῆς ἔξω παιδείας) Theil genommen oder dieselbe vielleicht nur mit den Fingerspitzen berührt haben — wie diese das Fremde über das Unsrige setzen können, indem sie das Klare, Einfache und Ungeschmückte der christlichen Lehre als etwas Gemeines verschmähen, das Schimmernde, Räthselhafte und Geschmückte des Heidenthums dagegen als wahrhaft ehrwürdig und als ächte Weisheit vergöttern, und jenes treffende Wort nicht hören wollen: „„Das Klare ist wahre Weisheit, nicht das Unklare;““ daher begegnet es ihnen auch, daß sie vielfach Anstoß nehmen, von dem rechten Glauben abweichen und durch die Macht sophistischer Rede verführt in gotteslästerliche Irrlehren verfallen. Damit nun dieses nicht auch vielen meiner Zeitgenossen begegnen möchte, habe ich in Er-

a) Refutat. pag. 1 sqq.

wägung, wie mancher die Schrift des Lyciers Proclus, θεολογικὴ στοιχείωσις betitelt, besonderer Aufmerksamkeit werth achtet, es für ein Bedürfniß gehalten, die Widersprüche gegen den heiligen Glauben in jedem einzelnen Abschnitt dieses Buches mit einer Widerlegung sorgfältig anzuzeigen, und den listig hervorgebrachten und kunstvoll verhüllten, dadurch aber den meisten sich entziehenden Irrthum aufzudecken." Aus dieser Stelle ergiebt sich, daß damals gegen Ende des zwölften Jahrhunderts in Griechenland die Schriften der heidnischen Platoniker von den Christen noch fleißig gelesen wurden und daß namentlich die theologische Vorschule des im J. 485 gestorbenen Proclus [a]) viele Verehrer fand, welche dadurch in ihren eigenthümlich christlichen Ueberzeugungen wankend gemacht werden konnten. Das frühere Verhältniß der platonischen Philosophie zum Christenthum ist bekannt; die innere Verwandtschaft von beiden bewirkte theils eine gewisse Wechselwirkung und Annäherung, theils auch einen um so feindseligeren Gegensatz. Die aristotelische Philosophie, welche früher schon mehrmals mit dem Christenthum verschmolzen worden und dem christlichen Platonismus entgegen getreten war, hatte in der griechischen Kirche zuletzt hauptsächlich an Johannes von Damascus einen warmen Verehrer gefunden, und trug unter den Abendländern, deren Geistesrichtung sie mehr

a) Ueber Proclus ist, außer Fabricius Bibl. gr. vol. VIII. p. 455. der älter. Ausg. u. vol. IX. p. 363. der harlessischen, ganz besonders Creuzer in den Prolegomenen zu zwei Bänden der Initia Philosophiae et Theologiae Platonicae. Francof. 1820—22. zu vergleichen, und zwar zur Pars prima, worin des Proclus Commentar zu Platons Alcibiades, und zur Pars tertia, worin dessen Institutio theologica abgedruckt ist. Dieses letztere speculativ wichtige Werk ist es, welches Nicolaus vom kirchlichen Standpunct bestreitet.



zusagte, im Verlauf des zwölften Jahrhunderts den Sieg über den Platonismus davon. Aber trotz dem, daß Johann von Damascus für die griechische Kirche normaler Dogmatiker wurde, wirkten hier die Lehren Plato's und besonders der neueren Platoniker immer noch mit überwiegender Kraft fort, und selbst unser Nicolaus, der einen dem Christenthum feindlichen Neuplatoniker bestreitet, zeigt sich doch zugleich in manchen Beziehungen als ein platonisirender Christ und entlehnt weit mehr aus der platonischen Philosophie, als aus irgend einer andern. Der Platonismus war häufig mit einer heidnischen Denkart verschwistert und konnte dieser zur Rechtfertigung und Stütze dienen, indem er ein glänzend idealisirtes Heidenthum dem unscheinbaren Christenthum gegenüber als etwas viel Höheres und Herrlicheres darstellte. Der Gefahr, die von diesen vereinigten geistigen Mächten dem Christenthum drohte, will Nicolaus begegnen, und er bestreitet daher eben sowohl den Platonismus, als den durch diese Philosophie unterstützten Ethnicismus. Seine Polemik ist nicht gerade immer vorzüglich. Sie besteht häufig nur darin, daß er den speculativen Behauptungen seines Gegners die Kirchenlehre positiv entgegenstellt, statt daß er in diese Behauptungen selbst hätte eingehen und wo möglich das innerlich Unhaltbare derselben hätte zeigen sollen. Indeß finden wir bisweilen auch eine tiefer in die Sache eindringende Polemik und feine Bemerkungen. Uns kann für den gegenwärtigen Zweck das, was Nicolaus, wenn auch scharfsinnig, gegen platonische Sätze einwendet, weniger interessiren, als seine positiven Lehren, in sofern sie uns einen griechischen Theologen des 12. Jahrhunderts vergegenwärtigen.

Nicolaus dringt auf die nothwendige Einheit des schöpferischen Grundprincips aller Dinge und bemerkt a),

a) Refutat. pag. 80.

daß eben aus der Annahme mehrerer Grundursachen die Vielgötterei a) entsprungen sey, „denn wenn es viele schöpferische Principien giebt, so giebt es auch viele Götter; wir aber, die wir einen Gott verehren, bekennen auch nur eine Ursache aller Dinge, sowohl der einfachen, als der zusammengesetzten, welche alles hervorbringt nach ihrer vollkommenen und überschwänglichen Macht." Eine mehr dialektische Widerlegung des Polytheismus giebt Nicolaus b) mit den Worten eines älteren Kirchenlehrers, des Märtyrers Eustratius, der den Heiden das Dilemma vorlegte: „Wenn die Gottheiten ungleich sind, so können ja die niedrigeren auf die höheren und so durch Verknüpfung mit einander, wie durch eine Kette, alle auf das Eine, von dem sie ausgegangen sind, zurückgeführt werden; wenn sie aber nicht verschieden und sich an Wesen und Macht vollkommen gleich sind, wozu soll man denn von Vielen sprechen und nicht vielmehr von Einem, wie wir denn auch nur eine überwesentliche und wesensgleiche Einheit bekennen."

Bekanntlich ist es eine von der frühesten Zeit an in der christlichen Gemeinschaft herrschende, durch die schroff polemische Stellung des Christenthums gegen das Heidenthum hervorgerufene Anschauungsweise, alle heidnischen Religionen, ohne Sichtung des ursprünglich Guten und der falschen Zuthat, als eine finstere Dämonenerfindung zu betrachten und in den Göttern der Heiden leibhaftige böse Geister zu sehen. Es ist interessant zu

---

a) Bisweilen bekämpft Nicolaus den Polytheismus auch durch Spott, z. B. S. 161. Mehrmals führt er den Ausspruch eines ungenannten Schriftstellers an: „Die Götter, welche Himmel und Erde nicht gemacht haben, mögen zu Grunde gehen!" S. 167. 179.

b) Refutat. pag. 123.

bemerken, wie Nicolaus diese Vorstellung auch philosophisch zu begründen versucht. Von dem Satze ausgehend, das absolut Eine und Gute seyen eins, sagt er a): „Die vielen Götter, in wiefern es viele sind, sind von dem Einen und unter sich selbst verschieden; in soweit sie aber verschieden sind, haben sie auch keinen Theil an der Einheit und ermangeln des Guten, sie sind also nicht vollkommen gut. In sofern sie aber nicht vollkommen gut sind, sind sie schlecht, wie wir wissen, daß die Dämonen aus guten Naturen durch freie Selbstbestimmung schlechte geworden sind; weshalb auch der Prophet b) sagt: die Götter der Heiden sind Dämonen." Nicolaus hat darin vollkommen recht, daß dem Göttlichen, wie es im Heidenthum aufgefaßt wurde, die wesentliche, die Offenbarungsreligion so hoch auszeichnende, Idee der Heiligkeit fehlt, und daß die unsittlichen Götter des Heidenthums häufig reizende Vorbilder der Sünde wurden; allein seine Beweisführung und jene Vorstellung der heidnischen Götter als wirklicher Dämonen schreibt denselben eine übersinnliche Realität zu, welche sie nach der reineren Lehre sowohl des alten als des neuen Testaments c) durchaus nicht haben.

Einige schöne Entwickelungen in Beziehung auf die Lehre von Gott, aber auch mehr in einer polemischen Weise gegen heidnische Philosophie, finden sich in dem kleineren Anekdoton des Nicolaus, welches Herr Dir. Voemel besonders herausgegeben hat d). Hier wird

a) Refutat. pag. 26. — b) Psalm 96, 5. — c) 1 Kor. VIII, 4.

d) Abgesehen von dem dogmatisch Bedeutenderen giebt Nicolaus bisweilen auch etwas, was historisches Interesse hat. So ist z. B. in dem kleineren Anekdoton Pars II. S. 11—15. eine ausführliche Nachricht über die Monophysiten Severus und Julian von Halicarnaß, deren Lehren und Partheien enthalten, welche von den Kirchenhistorikern sehr berücksichtigt zu werden verdient.

gleich von Anfang die Frage aufgeworfen: „Ob es unmöglich sey, daß Gott seyn könne, ohne etwas zu schaffen? Und wie Gott seyn könne, wenn die Welt ungeschaffen sey, wie es Einigen dünke?" Zunächst wird darauf eine Antwort von dem Standpunct heidnischer Philosophie gegeben, worin besonders das Ewige und Zeitlose der göttlichen Thätigkeit hervorgehoben und unter andern gesagt ist: „Gott hat weder geschaffen, noch wird er schaffen in der Zeit, da er nichts Fließendes (Veränderliches) hat, sondern ewig dasselbe wirkt durch seine vollkommene und unwandelbare Macht und Wirkungskraft." Da nun aber in dieser philosophischen Erwiederung ausschließlich die Nothwendigkeit eines ewigen göttlichen Wirkens hervorgehoben ist ohne Anerkennung der eben so wesentlichen göttlichen Freiheit, so daß die göttliche Thätigkeit gleichsam als eine Naturnothwendigkeit erscheint; so fügt Nicolaus noch eine Berichtigung vom christlichen Standpuncte aus hinzu, worin er unter andern S. 10 sagt: „Die Macht Gottes ist allerdings unwandelbar, sie bedient sich aber ihrer Wirkungen, so weit sie will. Nicht vermöge einer Veränderung der Macht hat das Wirken Gottes einen Anfang oder ein Ende, wie die obige Antwort besagt, sondern vermöge des Hervortretens und Zurückziehens. Denn wenn bei zurückgezogener Wirkungskraft Gott sich der ruhenden Macht nicht mehr bedienen könnte, so wäre dieß eine Vernichtung derselben; wenn er aber stets, sobald er will, dieselbe Wirkungskraft kann hervortreten lassen, so wird die Wirkungskraft Gottes nicht zerstört, wenn sie sich zurückzieht, denn etwas anderes ist Vernichtung, etwas anderes Zurückziehen."

Die andere Frage, die sich Nicolaus S. 10 aufwirft, ist die: „Ob Gott durch sein bloßes Seyn und nicht durch sein Wollen schafft, ebenso wie z. B. das Feuer durch sein bloßes Daseyn wärmt?" Auch hier wird zu-

erst eine ἀπόκρισις ἑλληνικὴ πρὸς Χριστιανούς; und dann ein ἔλεγχος τῆς ἀποκρίσεως οὐκ ὀρθῶς γεγενημένης gegeben. In der ersten wird geltend gemacht, daß bei Gott nicht wie bei uns Seyn und Wollen verschieden, sondern vollkommen identisch seyen, „denn was Gott ist, das will er auch, und was er will, das ist er auch, und es ist durchaus keine Trennung in Gott, weil er den Grund des Seyns in sich selbst hat. Aber man muß auch nicht glauben, daß Gott durch das bloße Seyn schaffe, wie das Feuer wärmt; denn wenn es auch dem Feuer wesentlich ist zu wärmen, so hat es doch die Wärme zugleich als eine ihm zugekommene (als etwas ihm Mitgetheiltes), Gott aber hat nichts auf diese Weise." In der Berichtigung wird dann auch wieder das wichtige Moment der göttlichen Freiheit im Schaffen hervorgehoben, indem es unter andern S. 12 heißt: „Wenn das Schaffen eine Sache der göttlichen Macht ist, so ist die Bestimmung über das Wieviel, welcher Art und Wann des Schaffens eine Sache des göttlichen Willens; es ist offenbar, daß wie das Schaffen an und für sich von dem solcherlei, so viel und zu einer bestimmten Zeit Schaffen verschieden ist, eben so ist auch das Seyn von dem Wollen verschieden."

Die positiven Behauptungen, welche Nicolaus über das Wesen und die Eigenschaften Gottes aufstellt, zeigen hinlänglich, daß er einer Zeit angehörte, wo in der griechischen Kirche an die Stelle des originellen Lebens überlieferte Satzungen und festbestimmte Formeln getreten waren. Doch ist es nicht uninteressant zu sehen, auf welche theologische Behauptungen damals das höchste Gewicht gelegt wurde, und welche unter den älteren Auffassungsweisen vorherrschte. Wir finden, was wohl einmal einer genaueren Entwickelung werth wäre, im christlichen Alterthum eine dreifache Be-

handlungsart der Lehre von Gott, eine rein verständige, welche eine erschöpfende Erkenntniß des göttlichen Wesens in Begriffsbestimmungen behauptet, eine rein mystische, welche eine eigentliche Erkenntniß Gottes überhaupt läugnet, und das Göttliche als etwas Ueberschwängliches und Bestimmungsloses, als das prädicatlose Absolute betrachtet, und eine über beide sich erhebende vernünftige, welche eine wahre und wesentliche Erkenntniß Gottes aus der Offenbarung und Vernunft annimmt, aber dabei der Schranken endlichen Denkens, des Bildlichen, Symbolischen und Inadäquaten in der Erkenntnißweise des Menschen sich bewußt bleibt. Die erstere Auffassungsart repräsentirt Eunomius, die zweite Dionysius Areopagita, die dritte Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustin und die ausgezeichnetsten Kirchenlehrer ihrer Zeit. Besonders findet sich bei Augustin von diesem Standpunct aus sehr viel Ausgezeichnetes und Tiefsinniges über das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Betrachten wir unsern Nicolaus in Beziehung auf diese dreifache Behandlungsweise, so ist ihm die erstere ganz und gar fremd, dagegen schwankt er zwischen der zweiten und dritten, indem er sich zwar vorzugsweise an den mystischen Dionysius Areopagita und dessen überschwängliche Sprache anschließt, dabei aber auch manches aus dem gemäßigteren, klareren Gregorius von Nazianz entlehnt. Es sind nämlich besonders folgende Sätze, die er in der Lehre von Gott geltend macht: 1) die Gottheit ist für uns ihrem eigentlichen Wesen nach nicht erkennbar; kein geschaffener Geist, stehe er auch Gott noch so nahe, kann das Wesen desselben in Gedanken umfassen oder in Worten ausdrücken a); das Heilige hätte keine Vorzüge

a) Statt vieler Stellen nur eine; Nicolaus sagt Refutat. p. 26: „Die übergöttliche Einheit und Dreiheit, von der wir, wenn

vor uns, wenn es vollkommen zugänglich wäre, aber es entzieht sich nicht blos uns, sondern auch den himmlischen Geistern a). 2) Wir erkennen Gott nur, so weit er sich in der Welt offenbart; aber bei dem Schluß von der Schöpfung auf das Wesen des Schöpfers dürfen wir nie den unendlichen Abstand zwischen Gott und allem Geschaffenen vergessen. Die Schöpfung ist nur Bild der Gottheit; sie giebt daher auch nur eine bildliche Erkenntniß von Gott, nicht wie er an und für sich ist. Unsere Gotteserkenntniß ist also symbolisch; sie erfaßt die Gottheit nur als Erscheinendes (Phänomenon), nicht als an sich Seyendes (Noumenon), und ist darum auch nicht vollkommen adäquat. „Licht, Geist, Leben, Weisheit, Macht, Schönheit und was sonst gotteswürdig seyn mag, sagt Nicolaus b), nennen wir das Göttliche, nicht in unmittelbarer Beziehung auf das göttliche Wesen selbst, sondern in Beziehung auf das, was von demselben hervorgebracht ist, indem wir ein Bild mit dem andern auf eine Gott angemessene Weise verbinden zu einer Wahrheitsgestalt (εἰς ἕν τι τῆς ἀληθείας ἴνδαλμα), und auf diese Art bezeichnen wir das Göttliche vermittelst geschaffener Dinge, indem wir dasselbe nur, wie geschrieben steht, von hinten sehen (ἐκ τῶν ὄπισθεν αὐτὸ θεωροῦντες), und wohl wissen, daß wir es seinem Wesen nach, wie es ist, nicht kennen c)." 3) Indeß müssen wir doch unsere Bezeichnungen des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften aus dem Kreise

wir sie auch so nennen, doch gestehen, daß wir nicht wissen, wie sie ihrem Wesen nach ist. Denn weder ein Wort, noch ein Name, noch ein Begriff enthüllt die in ihrer Unzugänglichkeit festgegründeten Geheimnisse des göttlichen Wesens."

a) Refutat. pag. 6.

b) Refut. p. 24.

c) Man vergleiche hierzu auch Nicolaus pag. 22.

des menschlichen Denkens und der sichtbaren Schöpfung entlehnen; damit man nun nicht glaube, Gott sey das, was wir von ihm prädiciren, in derselben Weise, wie es diese Ausdrücke bei geschaffenen Dingen aussagen, so sind alle Bezeichnungen des göttlichen Wesens in überschwänglichem, über alles menschliche Denken und wirkliche Seyn erhabenem Grade (ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον) zu verstehen, und allen Adjectiven, welche göttliche Eigenschaften ausdrücken, ist die Präposition ὑπέρ vorzusetzen. „Darum fügen wir auch, sagt Nicolaus a), jeder Bezeichnung des Göttlichen die Präposition bei, welche das Ueberschwängliche bezeichnet." Und in einer andern Stelle b): „Indem wir das Eine Anfang nennen, thun wir es nicht in dem Sinn, als ob wir es mit dem, was nach dem Anfang ist, zusammen stellen wollten; deßhalb sagen wir auch nicht schlechthin Anfang, sondern überanfänglicher Anfang, und nicht schlechthin das Eine, sondern das Ueber-alles-Eine, und nicht das Erste und Allererste, sondern das Ueber-Erste, und auch nicht das Große oder Größte, sondern das Uebergroße." Auf diese Weise bildet Nicolaus eine Menge von Compositionen mit ὑπέρ, um die absolute Erhabenheit des göttlichen Wesens über alles Geschaffene und über alles Denken geschaffener Wesen zu bezeichnen; er nennt Gott das ὑπερέν (Uebereins), ja er gebraucht c) sogar den Ausdruck ἡ ὑπέρθεος μονὰς καὶ τριάς, womit er ohne Zweifel sagen will, daß Gott an und für sich nicht das sey, was man sich gewöhnlich bei dem Worte θεός zu denken pflege, sondern etwas darüber noch unendlich Erhabenes. Deutlich drückt sich Nicolaus aus d), wenn er sagt: „Das Göttliche ist gut,

---

a) Refut. p. 24. — b) Pag. 21. — c) Refut. p. 26.
d) Refut. p. 25.

nicht wie etwas Gutes unter den geschaffenen Dingen; darum heißt es auch nicht schlechthin gut, sondern übergut und die Quelle des Guten a)." 4) Eben deßhalb, weil keine Denkform eines geschaffenen Wesens und kein aus dem Kreis der Schöpfung entlehnter bildlicher Ausdruck hinreicht, um das unendlich erhabene Göttliche zu umfassen, haben auch die negativen Bestimmungen über das Wesen der Gottheit mehr Wahrheit, als die positiven, in sofern sie zu verhindern suchen, daß Gott in irgend einer Beziehung dem Geschaffenen gleichgestellt werde. Auch bei diesem Satze schließt sich Nicolaus an die meisten älteren griechischen Kirchenlehrer und insbesondere an seine beiden Hauptvorgänger Gregorius von Nazianz und Dionysius Areopagita an b). 5) Die Hauptbestimmung, welche Nicolaus in positiver Beziehung über Gott giebt, ist diese: er ist das absolute Seyn, das allein selbstständige Wesen, durch das alles, was ist, sein Daseyn hat. Alle andere Dinge haben ein bedingtes und abgeleitetes Seyn, Gott aber hat ein unbedingtes und ursprüngliches; daher ist auch das Seyn Gottes von der Existenz alles Geschaffenen wesentlich verschieden, und darum wird Gott auch ausschließlich

a) Wenn sich Nicolaus bei dieser Hypergradation der göttlichen Eigenschaften S. 21 auch auf Gregorius von Nazianz beruft, so thut er es in sofern mit Recht, als Gregorius gleichfalls behauptet, daß das Göttliche über jede aus der Analogie geschaffener Dinge hergenommene Bezeichnung erhaben sey; in sofern aber auch mit Unrecht, als sich Gregorius jene spielenden und abentheuerlichen Wortbildungen mit ὑπὲρ nicht erlaubt. Richtiger ist diese Sitte, die Erhabenheit des Göttlichen durch lauter Ueberschwänglichkeiten auszudrücken, von Dionysius dem Areopagiten abzuleiten, der ja dem Nicolaus in so vielem Vorgänger ist.

b) Auf den letzteren beruft er sich auch namentlich. Refut. p. 25: *Καὶ τὰς ἀποφάσεις μᾶλλον ἢ τὰς καταφάσεις ἀληθεύειν ἐπὶ τούτου, φησὶν ὁ τὰ θεῖα πολὺς Διονύσιος.*

der Seyende (ὁ ὤν), das heißt der absolut Seyende genannt, der über alles Selbstgenugsame (ὑπεραυτάρκης) a), die Selbstvollkommenheit und die Ursache aller Vollkommenheit b); und in dieser Beziehung sagt auch Nicolaus c): „Es ist einer und derselbe Gott, der als vorherseyendes und über das Seyn (d. h. über die Art der Existenz geschaffener Dinge) erhabenes Wesen alles Seyende hervorbringt, als über das Leben (im gewöhnlichen Sinn) erhabenes Leben alles Lebendige belebt, indem er neidlos allen aus seiner überströmenden Güte mittheilt, dem, was ist, das Daseyn, dem, was lebt, das Leben, dem, was denkt, das Denken." So ist also die Gottheit das Unbedingte, alles Bedingende, das alles Daseyn in sich befassende absolut Seyende, die alles Vollkommene hervorbringende Selbstvollkommenheit, die alles verbindende Einheit und das Urgute d).

Alle die verschiedenen Bestimmungen, die Nicolaus über die Gottheit giebt, finden sich besonders in folgender Stelle zusammengedrängt e), die wir daher vollständig übersetzen: „Das Göttliche darf auf keine Weise zusammengestellt und verglichen werden mit allem, was existirt; es wäre überhaupt besser, alles, was von dem Göttlichen ausgesagt wird, überschwänglich und ausnahmsweise (ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαίρετον) auszudrücken, wie es auch dem großen Dionysius gut dünkt, z. B. überleuchtend, überweise, überwesentlich, und eben so auch übergut; darum enthalten auch nach der Ueberzeugung des nämlichen Heiligen die negativen Bestimmungen über das Göttliche mehr Wahrheit, als die positiven. So möchte also vorerst nach dem angegebenen Begriff besonders das gut genannt werden, was zu-

a) Refut. p. 20. — b) Refut. p. 174. — c) Refut. p. 176.
d) Refut. p. 171. — e) Refut. p. 17.

nächst an jenem Ueberguten und Selbstguten Antheil hat, nach welchem alles verlangt und an welchem alles Theil nimmt, das eine (die höchsten seligen Geister) in der obersten Ordnung, anderes in der zweiten, und so fort. Es selbst aber (das Göttliche) ist überseyend und selbstseyend (ὑπερὸν καὶ αὐτοόν), wie Gott zu Mose spricht: ich bin der Seyende a). So ist also das Seyende nicht von dem Guten verschieden oder demselben entfremdet oder Theil daran nehmend, sondern das Seyende selbst ist das Selbstseyende und Gute b). Darum, wie alles nach dem Guten verlangt, so verlangt auch alles nach dem Seyn. Aber wir sagen nicht, daß das Gute identisch sey mit irgend einem der seyenden (in der wirklichen Welt existirenden) Dinge, sondern mit dem rein und absolut (ἀπολύτως) Seyenden, mit dem, wornach alles verlangt, von dem auch Gregor der Theologe sagt: er faßt in sich zusammen alles Seyn, wie ein unermeßliches und gränzenloses Meer des Seyns c). Indem wir nun Gott auf diese Weise das Seyende und das Gute nennen, verstehen wir deßhalb noch nicht sein Wesen, denn dieses ist unaussprechlich und unerkennbar; deßwegen sagen wir dieß alles auch nicht so schlechthin von ihm aus, sondern im Uebermaaß, nämlich überwesentlich, übergut, und so fort."

Durch das Bestreben, die Gottesidee von allem Anthropomorphischen zu entkleiden und von ihr jede Analogie mit Geschaffenem auszuschließen, wird diese Idee allerdings gereinigt, allein dieser Reinigungsproceß kann bis zu einem Puncte fortgeführt werden, wo dem Gedanken gleichsam das Leben ausgeht und nur ein abge-

a) Exod. III, 14.

b) . . . ἀλλ᾽ αὐτὸ ὂν (τὸ) αὐτοόν τε καὶ ἀγαθόν.

c) Gregor. Naz. Orat. XXX, 18. p. 553. Bened.

zogener Begriff übrig bleibt. Ohne lebendigen Gott giebt es aber keine Religion, am wenigsten eine christliche a). Es könnte nach dem bisherigen scheinen, als ob auch Nicolaus sich ganz in leblose Abstractionen verlöre; allein es finden sich bei ihm doch auch Stellen, welche zeigen, daß er, wenn gleich auf unvollkommene

---

a) Nicht selten ist auch bei christlichen Theologen das an und für sich nothwendige und vortreffliche, Rectificiren des Denkens über Gott falsch angewendet und so übertrieben worden, daß ihnen zuletzt nichts übrig blieb, als einige allgemeine, abstracte Begriffe von Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unbedingtseyn u. dgl., der Gott aber, welcher lebendige, schöpferische, alldurchdringende Liebe ist, dessen das Herz bedarf, und der in dem reinen Herzen sich kund giebt, ihren Blicken entschwand. Sie hatten einen scharf begränzten Begriffsgott, aber der lebendige Gott, der immer über den Begriff erhaben bleibt, war ihnen wie ein Nebelgebilde zerstoben. Den Unterschied zwischen einem bloßen Begriffsgott und dem lebendigen Gott des Christenthums findet man sehr schön ausgesprochen von einem Mann, der französische Feinsinnigkeit mit deutschem Tiefsinn auf eigenthümliche Weise vereinigt, von Pascal. Er sagt Pensées II, 15. 2: „La Divinité des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur de vérités geometriques et de l'ordre des éléments; c'est le part des païens. Elle ne consiste pas simplement en un Dieu, qui exerce sa Providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent; c'est le partage des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham et de Jacob, le Dieu, des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation: c'est un Dieu, qui remplit l'âme et le coeur qu'il possède: c'est un Dieu qui leur fait sentir interieurement leur misère et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rends incapables d'autre fin que de lui-même. — Le Dieu des Chrétiens est un Dieu, qui fait sentir à l'âme, qu'il est son unique bien; que tout son repos est en lui, et qu'elle n'aura de joie qu'à l'aimer; et qui lui fait en même temps abhorrer les obstacles, qui la retiennent et l'empêchent de l'aimer de toutes ses forces.

Weise, Gott als selbstbewußtes Wesen und die innere Geisteslebendigkeit Gottes anerkennt. Er lehrt, daß die Gottheit, obwohl unbegränzt in Beziehung auf die durch sie bedingte Welt, doch an und für sich nicht ohne Schranke seyn könne, weil sie Selbstbewußtseyn habe, was immer eine Begränzung voraussetze. „Gott ist unbegränzt, sagt Nicolaus [a]), nicht in Beziehung auf sich selbst, sondern in Beziehung auf alles andere; denn er weiß sich selbst (ist sich seiner selbst bewußt) und der Sohn ist die Begränzung des Vaters, der heilige Geist die Begränzung des Sohnes [b]), und indem er schlechthin sich selbst weiß und begränzt, oder durch die Erkenntniß umfaßt, weiß Gott alles." Nicolaus will sagen: Bewußtseyn ist eine Schranke; da Gott Selbstbewußtseyn hat, so hat er auch eine Schranke; diese Schranke ist in Beziehung auf den Vater der Sohn, in Beziehung auf den Sohn der heilige Geist. Der Sohn ist das Selbstbewußtseyn des Vaters, der heilige Geist des Sohnes; im Sohn schaut sich der Vater an (und wird durch Beschränkung auch für andere erkennbar), im Geiste der Sohn. Aber indem Gott auf diese Weise durch Selbsterkenntniß sich selbst umfaßt, das heißt begränzt, ist zugleich seine Erkenntniß aller andern Dinge, deren Daseyn in ihm gegründet ist, unbegränzt und schrankenlos. Das Selbstbewußtseyn Gottes ist in Beziehung auf die Welt Allwissenheit.

Nicolaus betrachtet das Verhältniß Gottes zur Welt als ein unmittelbares, in sofern Gott das allgegenwärtig wirksame Princip alles Daseyns und Lebens ist. Wenn er in der Welt wirkt, so geschieht es nicht durch Mittelursachen. „Die ursprüngliche Einheit ist allen Dingen gegenwärtig, unvermischt, rein, unbe-

---

a) Refut. pag. 117.

b) . . . τοῦ πατρὸς ὅρος ὁ υἱὸς, καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα.

schränkt; — — sie bringt alles hervor vermöge ihrer neidlosen Güte, und bedarf auch keiner Vermittlung, wodurch sie mit dem (am Guten) Theilnehmenden verbunden würde, wie eine unphilosophische Philosophie lehrt, indem sie selbst das Princip von allem ist, in sofern sie vor allem und der Grund und die Vermittlung von allem ist, alles in sich begründet und zusammenhält, alles begränzt und beschränkt a)." Damit hängen die Sätze zusammen: in Gott ist alles der Ursache nach, und in allem ist Gott durch Theilnahme b). Und: das Denken Gottes ist schöpferisch, Gedanken und That sind bei ihm identisch c).

Wie wir es bei vielen älteren Lehrern finden, daß sie trotz der behaupteten Unerforschlichkeit Gottes dennoch die tiefsten Geheimnisse der Trinitätslehre mit zweifelloser Gewißheit vortragen, so zeigt sich dieselbe Inconsequenz auch bei Nicolaus. In demselben Satze bezeichnet er die Natur Gottes als unaussprechlich und unerkennbar, auch den höchsten Geistern unbegreiflich und unzugänglich, und giebt zugleich die genauesten apodiktischen Bestimmungen über das Verhältniß des göttlichen Wesens und der göttlichen Personen d). Er schließt sich in der Darstellung dieser Lehre ganz an die überlieferten kirchlichen Bestimmungen an, ohne eine eigenthümliche Erklärung derselben zu versuchen. Wir heben also nur weniges hervor. Die kirchliche Trinitätslehre hatte sich durch polemische Antithese gebildet, und sollte in der Gottheitslehre eben sowohl den charakteristischen Unterschied des Christenthums vom Heidenthum und Judenthum, als der orthodoxen Kirche von verschiedenen Häresieen bezeichnen. Die Entwickelung derselben fällt daher auch vorzugsweise in die Zeit, wo das Christenthum äußer-

---

a) Refut. p. 109. — b) Refut. p. 128. — c) Refut. p. 192.
d) Z. B. Refut. p. 23 und 24.

lich über das Heidenthum und Judenthum siegte und die orthodoxe Kirche im Kampf mit vielfachen Häresieen sich befestigte. Die Trinitätslehre war die dogmatische Feststellung der Kirche nach allen Richtungen. Aber auch nachdem dieser Kampf vorüber und der Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum durch den Sieg des Christenthums aus dem kirchlichen Leben verschwunden war, hielten die Kirchenlehrer jene antithetische Auffassung der Trinitätslehre fest, weil es einmal die ursprüngliche war. Dieß finden wir auch im zwölften Jahrhundert noch bei Nicolaus, wenn er sagt a): „Wir nennen das Eine vorzugsweise das Ursächliche, nämlich den einen dreipersönlichen Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist; indem die Gottheit weder über diese hinausschreitet, damit nicht nach dem heidnischen Geschwätz ein Volk von Göttern eingeführt werde; noch innerhalb derselben beschränkt sey, damit nicht die Gottheit einer Armuth angeklagt werden könne, wie bei den Hebräern, als ob sie ohne Zeugung und Bewegung wäre. Und obwohl wir Drei bekennen, so glauben wir nichts desto weniger, daß sie Eins seyen, indem wir sie nicht vermischen, wie Sabellius, und nicht so verschmelzen, daß die Dreiheit aufgehoben werde; und wenn wir wieder das Eine bekennen, so verehren wir nichts desto weniger auch die Drei, indem wir nicht in ungleiche und dem Wesen nach verschiedene sie trennen, wie der Gottheitsbestreiter Arius."

Den Widerspruch, daß eine Einheit zugleich Dreiheit seyn solle, löst sich Nicolaus dadurch, daß er auch hier die Analogie mit geschaffenen Dingen entfernt. Einheit und Dreiheit will er nicht in dem Sinn verstanden wissen, in welchem sie der mathematische Verstand gebraucht, als Zahlbestimmung, weil Gott, als der Ur-

a) Refut. p. 23.

heber alles dessen, was nach Zahlen meßbar ist, nicht selbst wieder den Zahlbestimmungen unterworfen seyn kann, weßwegen auch die Zahleinheit Gottes im Sinne der Hebräer verworfen wird, — sondern die Einheit Gottes ist ihm nur Einheit des Wesens, und die Dreiheit Dreiheit der Personen, in der Verbindung solcher Einheit und Dreiheit glaubt er aber nichts Widersprechendes zu finden. Er sagt [a]: „Wir bekennen die Gottheit als Dreiheit und als Einheit oder als das Eine, und damit, daß sie Dreiheit ist, soll nicht geläugnet werden, daß sie Eins sey, noch damit, daß sie Eins ist, geläugnet werden, daß sie Dreiheit sey, sondern durch Eines soll vielmehr das Andere fester begründet werden. Sie ist Dreiheit, aber nicht nach der Zahl gemessen, sondern die Erzeugerin jeder (wirklichen, nach Zahlen meßbaren) Dreiheit, aber eben darum nicht selbst der Zahl unterworfen, so daß sie eine Vielheit genannt werden könnte, sondern die eine und einzige Dreiheit.... Wieder ist sie das Eine, aber nicht ohne Erzeugung und ohne alle innere Bewegung, sondern die Ursache aller Erzeugung und Bewegung. Darum sagt auch Gregor der Theologe: die Einheit, ursprünglich zur Zweiheit aus einander gehend, bleibt stehen in der Dreiheit [b]."

Die Einheit des Göttlichen bei der Annahme einer wahren Dreiheit in Gott, sucht Nicolaus besonders noch durch folgende Bemerkungen zu retten: a) Wenn Vater, Sohn und Geist auch verschieden sind, so kommt ihnen doch nicht ein wesentlich verschiedenes Seyn, sondern jedem nur eine andere Art des Seyns zu: „Wir bekennen nicht drei Götter und überhaupt nicht drei schlecht-

a) Refut. p. 6.

b) ... μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Greg. Orat. XXIX, 2. p. 523. Eine Stelle, welche von Nicolaus sehr häufig angewendet wird.

hin, welche ursprünglich wären, in sofern sie sind (nicht drei Principien); denn nicht durch das Seyn unterscheiden sich Vater, Sohn und Geist, sondern durch die Art des Seyns (τῷ πῶς εἶναι), in wiefern nämlich der eine auf ungezeugte, der andere auf gezeugte, der dritte auf ausgehende Weise ist. Die Drei sind aber ein Gott a)." b) Obwohl drei Personen in der Gottheit sind, so haben sie doch nur ein Princip, einen höchsten Urgrund, den Vater, aus welchem Sohn und Geist hervorgegangen und durch welchen sie stets zu absoluter Einheit verbunden sind. „Wir verehren, sagt Nicolaus b), als die schöpferische Ursache aller Dinge den Gott, der seinem überwesentlichen Wesen nach einer ist, aber doch in drei Personen besteht, Vater, Sohn und Geist. Von diesen Dreien preisen wir den Vater als das Ursächliche (ὡς αἴτιον) c), von dem Sohne und Geist aber bekennen wir, daß sie aus dem Vater als Verursachte (ὡς αἰτιατά) hervorgegangen seyen, nicht nach Weise der Erschaffung und Hervorbringung, sondern auf eine übernatürliche, überwesentliche Art, als wesensgleich, der eine durch Erzeugung, der andere durch Ausgehen; ohne Vermischung vereint mit dem Vater und unter sich, und ohne Trennung unterschieden. So verehren wir auf eine sichere Weise das Eine und die Drei, und vermeiden die Vielgötterei." Indem Nicolaus den Vater als die Grundursache des Sohnes und Geistes darstellt, sucht er doch die Vorstellung sorgfältig zu vermeiden, als ob Sohn und Geist vom Vater geschaffen wären, wodurch die Homousie der Personen aufgehoben würde: „Wenn der Vater, sagt er daher d), das persönlich Ursächliche (ὑποστατικὸν αἴτιον) des Sohnes und

a) Refut. p. 42. — b) Refut. p. 67.
c) Refut. p. 128 heißt es: ὁ πατὴρ αἴτιος τοῖν δυοῖν.
d) Refut. p. 84.

des Geistes ist, so ist er darum nicht die schöpferische oder bildende Ursache, sondern von jenem (dem Sohne) die erzeugende (γεννητικόν), von diesem (dem heiligen Geist) die hervorführende oder hervorbringende (προακτικὸν εἴτουν προβλητικόν), als Vater und Hervorbringer (προβολεύς)" a). Obwohl Nicolaus eine Schrift gegen die Lateiner geschrieben haben soll, in welcher ohne Zweifel die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes einen bedeutenden Raum einnahm, so sehen wir ihn doch diesen Punct in der vorliegenden Schrift nur einmal b) vorübergehend berühren, ohne daß er dabei etwas Bemerkenswerthes mittheilte.

Auch in der Lehre von der Person Christi folgt Nicolaus ganz dem symbolischen Lehrbegriff, wie er sich im Verlauf der nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten ausgebildet hatte, und durch die Synoden zu Ephesus und Chalcedon befestigt war; also zwei Naturen, eine vollkommen göttliche und eine vollkommen menschliche, unverändert, unvermischt und untrennbar zu einer Person verbunden. Diese Sätze werden von ihm mehrmahls c) weiter entwickelt; wir begnügen uns hier, eine Stelle d) anzuführen, die besonders am Schluß einige merkwürdige Aeußerungen über die Untrennbarkeit des Göttlichen vom Menschlichen in Christo enthält: „Zu allem, was von ihm geschaffen ist, wendet sich Gott fürsorgend, vermittelst der Engel, besonders aber wendet er sich zu uns unmittelbar durch eine der göttlichen Hypostasen oder seinen eingebornen Sohn,

---

a) Dieser Ausdruck bezeichnet auch anderwärts bei Nicolaus das Verhältniß des Vaters und Geistes: ὁ πατὴρ, sagt er S. 45, ἓν πνεῦμα προβάλλει.

b) Refut. p. 41.

c) Z. B. Refut. p. 81. 82. 56.

d) Refut. p. 211.

unsern Herrn Jesus Christus, welcher nach dem Wohlgefallen des Vaters und unter Mitwirkung des heiligen Geistes blieb, was er war, ein vollkommner Gott, ungetrennt von Vater und Geist, und ein vollkommener Mensch wurde, indem er unsere ganze Natur annahm und mit sich persönlich verband, so daß es fortan eine Person ist aus zwei Vollkommenen oder in zwei Naturen, unvermischt, unverändert, unverwandelt, und nach der persönlichen Einigung auf keine Weise von einander geschieden. Denn wenn auch die Gottheit nichts litt von der Erniedrigung der Menschheit, so verharrte sie doch stets in untrennbarer Vereinigung mit derselben; und obwohl die Seele vom Körper getrennt war vermöge des freiwilligen Todes des Herrn, so war doch die Gottheit mit der Seele auch im Hades, und mit dem Körper auch im Grabe . . . und nach der Auferstehung erhob sich der Logos mit dem Angenommenen (menschlichen Wesen) in den Himmel, und sitzet zur Rechten des Vaters, und mit demselben (Körper) wird er auch, wie wir glauben, wiederkommen, zu richten die Lebendigen und die Todten a)."

Die untrennbare Verbindung einer menschlichen Natur mit einer göttlichen, vermöge deren die göttliche Hypostase in alle Ewigkeit auch mit einem bestimmten Menschenkörper vereinigt ist, machte sich Nicolaus besonders dadurch erklärlicher, daß er eine durch diese Vereinigung bewirkte Vergöttlichung, das heißt aufs höchste gesteigerte Vervollkommnung und Verklärung des Menschenkörpers annahm. Er nennt also den Leib Christi *σῶμα θεῖον* b), „weil derselbe vermittelst der vernünf-

a) Sonderbarerweise wendet Nicolaus auf diese untrennbare Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur die Stelle Röm. VIII, 38. 39. an, die er jedoch, wie er überhaupt bisweilen thut, nicht wörtlich, sondern sehr frei citirt.

b) Refut. p. 155.

tigen oder geistigen Seele zu einer Person mit dem Gott Logos vereinigt und dadurch vergöttlicht (θεουργηθέν) sey." Dabei mußte er aber immer, um den symbolischen Bestimmungen nicht untreu zu werden, den Satz festhalten: „daß das Menschliche am Erlöser durch die Vereinigung mit der Gottheit seine eigenthümliche Natur nicht verloren habe, sondern, obwohl durch diese Vereinigung vergöttlicht, dennoch dasselbe geblieben sey, was es war, weßwegen es auch litt und starb a)." Es besteht also wohl seiner Ueberzeugung gemäß diese Vergottung des Menschlichen in Christo darin, daß das Gottähnliche der Menschennatur zu seiner höchsten Reinheit und Vollkommenheit verklärt ist.

In Beziehung auf die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo finden wir von Nicolaus auch häufig den zuletzt von Origenes herstammenden und durch die Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, die den Apollinarismus bekämpften, allgemein vorgetragenen und beinahe symbolisch gewordenen Gedanken ausgesprochen b), daß diese Vereinigung der absoluten und immateriellen Gottesnatur und der beschränkten und sinnlichen Menschennatur vermittelt worden sey durch die vernünftige menschliche Seele Jesu c). Diese

a) Refut. p. 166. — b) Refut. p. 155.

c) Sehr genaue Erörterungen über die Christologie giebt Nicolaus besonders in dem kleineren Anekdoton (Pars I. S. 25 ff.), wo er auch, mehr als es sonst bei gleichzeitigen Dogmatikern der Fall zu seyn scheint, seine Behauptungen aus der Schrift zu rechtfertigen sucht, freilich nicht selten auf eine sehr gekünstelte Weise. So legt er z. B. S. 28 ein sehr großes Gewicht darauf, daß der Sohn Gottes Hebr. I, 3. genannt werde χαρακτὴρ τῆς πατρικῆς nicht φύσεως, denn er sey ja vollkommen gleicher Natur mit dem Vater, sondern ὑποστάσεως. Die wesentliche Theorie des Nicolaus aber ist in folgender Stelle S. 25 und 26 entwickelt: „Der Logos, der die Jungfrau erfüllte, vereinigte sich zunächst mit der vernünftigen Seele (ψυχῇ λο-

höchste geistige Kraft im Menschen ist geeignet, eine solche Verbindung zu vermitteln, in sofern sie etwas allgemein menschliches und der Gipfelpunct des menschlichen Wesens, auf der andern Seite aber auch das Gottverwandte, der Hauch und Funke Gottes im Menschen ist, also schon an und für sich zwischen dem Menschlichen und Göttlichen in der Mitte liegt und an beide angränzt.

Wenn man den Geist der Morgenländer in Beziehung auf die Ausbildung der christlichen Lehre mehr als einen speculativen und theoretischen, den der Abendländer als einen historischen und praktischen bezeichnet, so ist dieß natürlich nur vom vorherrschenden Streben und hauptsächlich von den früheren Jahrhunderten der christlichen Kirche zu verstehen; denn Forschungen über die praktisch wichtigen Lehren des Christenthums waren auch von dem Gesichtskreise der morgenländischen Theologen nie ganz ausgeschlossen, und im Verlauf der scholastischen Periode zeigte sich auch unter den Abendländern

---

γικῇ), welche ihm dann eine Vermittlerin (μεσῖτις) wurde zur Verbindung mit dem Körper, und er vereinigte sich ganz mit ihr ohne Vermischung und Verwirrung, und ward durch sie in Gemeinschaft gesetzt mit dem Körper, welcher entstanden ist durch Hinzutreten des heiligen Geistes, aus dem Fleische der jungfräulichen Mutter, ohne daß vorher irgend eine Ursache in derselben vorhanden war, woraus die Körper zu entstehen pflegen, außer der Kraft des Höchsten; denn das Weib allein gab die Substanz zu dem Körper her, welcher das Organ der Gottheit wurde, ebenso wie einst der Mann allein das Weib und die Mutter der Lebenden aus seinem Fleische hergestellt hatte. Christus ist nun die Vereinigung von diesem, nicht das Verhältniß, sondern die vollkommene Verbindung der Substanzen (Wesenheiten, οὐσιῶν), oder vielmehr die Wesenheiten selbst, nicht die göttliche ohne die menschliche und eben so wenig die menschliche von der göttlichen getrennt, sondern die untrennbare Vermischung und Verschmelzung nach dem Vorbilde der Seele und des Körpers."

eine so überwiegende Neigung zur theoretischen Speculation, wie dieß nur je im Morgenlande der Fall seyn konnte. Ein wichtigerer, mehr durchgreifender und auf den Inhalt der Lehre sich beziehender Unterschied ist der, daß in der Heilsordnung der morgenländischen Dogmatik, unter Voraussetzung einer nur partiellen Corruption der menschlichen Natur, ein höheres Gewicht auf die Selbstthätigkeit des Menschen und den Gebrauch der ihm angestammten unverlierbaren Freiheitskräfte gelegt wird, die Heilsordnung der abendländischen Kirche dagegen unter Voraussetzung einer völligen Corruption das ganze Werk der Besserung und Heiligung des Menschen auf die Wirkungen der göttlichen Gnade zurückführt. Dort herrscht das System der menschlichen Freiheit, hier das der göttlichen Gnade; jener Kirche drückte Origenes den Stempel seines Geistes auf, dieser Augustinus. Diesen Unterschied sehen wir in verschiedenen Modificationen durch die ganze Reihe der Jahrhunderte herabgehen. Auch in den Zeiten, welche im Allgemeinen über die entscheidende Autorität Augustins und über die Verwerflichkeit der pelagianischen Lehren keinen Zweifel hatten a), sehen wir von den Morgenländern Lehren vortragen, welche entweder entschieden pelagianisch sind, oder wenigstens in einzelnen Puncten zum Pelagianismus hinneigen. Eben dieß zeigt sich auch bei Nicolaus von Methone, der einen semipelagianischen Synergismus als die in seiner Kirche herrschende Lehre bekennt. Seine Ansichten über den natürlichen Zustand des Menschen, über seine Besserung und Heiligung lassen sich hauptsächlich in folgende Sätze fassen: 1) „Der Mensch steht in der Mitte und ist gemischt aus beidem,

a) Der Pelagianismus war bekanntlich auch von den Morgenländern auf der dritten ökumenischen Synode zu Ephesus im J. 431 verdammt worden.

Körper und Geist, er ist sinnlich und übersinnlich, materiell und immateriell, sterblich und unsterblich, und vermag dazwischen freiwillig zu wählen" a). Also zwischen zwei Welten, die unsichtbare ewige und die sichtbare vergängliche, und zwischen zwei Willensrichtungen zum Guten oder zum Bösen ist der Mensch, mit sittlicher Freiheit begabt, hineingestellt, um entweder durch die Wahl des Guten sich der Ewigkeit theilhaftig zu machen, oder durch die Wahl des Bösen ganz in das Vergängliche zu versinken. „In der Mitte, zwischen dem vollkommen Ewigen und vollkommen Vergänglichen steht der Mensch, der ein der Zeit unterworfenes körperliches Wesen und eine unsterbliche, also ewige, Seele empfangen hat, aber auch durch die Freiheit seines Willens seinen Körper unsterblich zu bewahren vermag, wenn er die göttliche Schranke und das Gesetz ohne Uebertreten beobachtet, und so der Seele, indem sie von Gott beherrscht wird, die Herrschaft verschafft, den Körper aber von ihr beherrscht werden läßt b)." Auf die Freiheit des Willens, als ursprüngliche Wahlfähigkeit zwischen Gutem und Bösem, legt Nicolaus, wie die älteren griechischen Lehrer überhaupt, einen hohen Werth. „Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, sagt er c), und darum frei und mit Wahlfähigkeit begabt, zu thun, was er will, und nicht blos durch die Natur bestimmt, wie die unvernünftigen Wesen." Ja er spricht es mit voller Entschiedenheit aus, daß mit der Abläugnung der Freiheit die sittliche Güte des Menschen aufgehoben werde d). 2) Die Besserungsfähigkeit, die dem von der Bahn des Guten abgewichenen Men-

a) Refut. p. 133. — b) Refut. p. 132.

c) Refut. p. 207.

d) Refut. p. 102. . . . ἂν γὰρ ἀφαιρεῖται τὸ θέλειν, καὶ ἡ ἀγαθότης συναφαιρεῖται.

schen zugeschrieben werden muß, setzt Freiheit des Willens und Kraft zum Guten voraus; und eben diese Besserungsfähigkeit ist ein Vorzug der Menschennatur vor den von Gott abgefallenen bösen Geistern, denen die Rückkehr zum Besseren unmöglich ist: „Man muß nämlich wissen, daß uns, wenn wir durch die Sünde uns selbst untreu geworden sind, gestattet ist, durch die Sinnesänderung zu uns selbst zurückzukehren, besonders weil wir mit einem Körper a) verbunden sind; den körperlosen Dämonen aber, wenn sie einmal vom Besseren abgefallen und ihrer ursprünglichen Natur untreu geworden sind, ist es nicht gestattet, zu sich zurückzukehren, besonders darum, weil sie körperlos sind, und nicht, wie wir, einen Körper haben, der sie zur Sünde reizt, sondern ganz sich selbst Ursache des Bösen sind b)."
3) Dabei aber schloß Nicolaus eine sittlich nachtheilige Wirkung der Sünde Adams auf alle seine Nachkommen, welche er ganz allgemein als eine Verdunkelung des göttlichen Ebenbildes bezeichnet, keineswegs aus, und eben so wenig auf der andern Seite die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi zu unserer Erlösung, und der Einwirkung der göttlichen Gnade zu unserer Heiligung. Aber gerade in Beziehung auf diesen letzteren Punct ist es bei Nicolaus recht bemerklich, wie man das schöne, erhebende, kindlich freie Verhältniß, in welches das apostolische Christenthum den Menschen zu einem väterlichen Gott stellt, aus den Augen verloren hatte, um, wo es gehen mochte, Mittelspersonen zwischen den himmlischen König und seine Unterthanen einzuschieben. Nicht durch unmittelbare Mittheilung strömen dem Menschen die göttlichen Kräfte zur Besserung und Heiligung

a) Der Körper, weil er durch Begierden zur Sünde reizt, macht die Abweichung vom Sittengesetze entschuldbarer.

b) Refut. p. 33.

zu, sondern erst durch Engel, welche sie zunächst und reichlicher aus der Fülle der Gottheit erhalten, vermittelt. „Bei der Rückkehr zum Besseren, sagt Nicolaus a), unterstützen uns die himmlischen Geister (οἱ θεῖοι νόες), indem sie selbst menschenliebend sind und dem göttlichen Willen gehorchen b).“ 4) Zuletzt verdienen auch noch die Grundsätze des Nicolaus über Unsterblichkeit der Seele einer Erwähnung. Bekanntlich lehren manche ältere Schriftsteller der griechischen Kirche, daß die Seele (ψυχή), als animalisches Lebensprincip, welches mit dem Körper (σῶμα) aufs innigste verbunden ist, an und für sich nicht unsterblich sey, sondern mit dem Körper aufgelöst werden könne; daß vielmehr nur das höhere, gottverwandte Geistige im Menschen, das πνεῦμα, ewigen Lebens theilhaftig, und der Mensch, nur in sofern dieses Pneumatische, Göttliche in ihm entwickelt und zur Herrschaft gekommen ist, der Unsterblichkeit gewiß sey. Eine Hindeutung auf diese Theorie finden wir auch noch in den Ueberzeugungen des Nicolaus. Er bezeichnet c) nur die vernünftige Seele (ψυχὴ λογικὴ = νοῦς, πνεῦμα) als ein unkörperliches Wesen und trennbar vom Leibe, und sagt dann: „Nicht jede Seele ist unvergänglich und unsterblich, sondern nur die vernünftige, höher-

---

a) Refut. p. 33.

b) In einer andern Stelle Refut. p. 63. nennt er diese höhern guten Geister συνεργὰ τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφῆς — und pag. 161. heißt es: „Sie nehmen zuerst an den göttlichen Erleuchtungen Antheil, dann gewähren sie den Genuß derselben sich unter einander, und hierauf auch uns.“ Andeutungen dieser Lehrmeinung finden wir wohl auch bei früheren griechischen Kirchenlehrern, aber von ihnen wird sie bei weitem nicht so häufig und entschieden vorgetragen, als von Nicolaus, aus dessen Darstellung hervorgeht, daß die Lehre unterdessen allgemein und kirchlich geworden war.

c) Refut. p. 207 u. 208.

geistige und göttliche, welche vermittelst der Theilnahme an der Gnade durch die Tugend vollendet ist; denn die Seelen der unvernünftigen Wesen und noch mehr der Pflanzen, weil sie von den Körpern, welche zusammengesetzt sind und in ihre Elemente wieder aufgelöst werden können, untrennbar sind, können auch mit den Dingen, denen sie einwohnen, zu Grunde gehen." Womit eine andere Stelle zu vergleichen ist a): „Wenn etwas Geschaffenes ewig ist, so ist es das nicht an und für sich und durch sich selbst, sondern durch die Güte Gottes. Denn alles Geschaffene und Gemachte hat einen Anfang des Seyns und behält seine Existenz nur durch die Güte des Schöpfers."

Merkwürdigeres findet sich in der Lehre des Nicolaus von der Erlösung durch Christum. Es ist schon bemerkt, wie er bei dem Werke der Besserung und Heiligung die Freithätigkeit des Menschen nicht in der Art geltend machte, daß er dadurch die Nothwendigkeit der Erlösung durch Christum und der göttlichen Gnade ausgeschlossen hätte. Vielmehr wie er ein von dem Urvater des Menschengeschlechts aus sich verbreitendes sittliches Uebel annahm, ebenso auch eine von Jesu als dem Erlöser ausgehende wiederherstellende, reinigende und heiligende Kraft. „Da der erste Adam, bemerkt er b), durch die Uebertretung das göttliche Ebenbild verdunkelte, will der zweite Adam dasselbe wieder in uns gestalten und erneuern, der Gott Logos unser Herr Jesus Christus, der um unsertwillen geboren wurde, und durch seinen Gehorsam bis zum Tode den Fluch unseres Ungehorsams oder der Uebertretung löste, durch die Gnade der Taufe unsere verdunkelte Gottähnlichkeit (θεοειδειαν) wieder reinigte, und die alte Schönheit glänzender und reiner ans Licht brachte, so daß sofort unser Geist und unsere

a) Refut. pag. 120. — b) Refut. p. 156.

Seele und unser Körper, alles gottähnlich und göttlich ist." Wir finden bei Nicolaus auch die Idee, die so häufig von älteren griechischen Kirchenlehrern ausgesprochen wird, daß durch die vollkommene und innige Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo die menschliche Natur geheiligt, verklärt und vergöttlicht worden, und daß es auf diese Weise jedem Menschen möglich gemacht sey durch Aneignung des in Christo offenbar gewordenen göttlichen Lebens, sich zur ursprünglichen göttlichen Würde zu erheben, geheiligt und vergöttlicht zu werden. „Ein wahrhaft göttlicher Geist und göttliche Seele und göttlicher Körper ist der menschliche, der auf eine unaussprechliche Art mit dem Gott Logos vereinigt und durch die Vereinigung auf übernatürliche Weise wurde, was jener ist. . . . Durch Theilnahme an ihm und durch seine Gnade können wir dem Geist, der Seele, dem Körper nach vergöttlicht und so zu göttlichen Wesen und Göttern vollendet werden (θεοὶ καὶ θεῖοι ἀποτελεῖσθαι) a)." Und in einer andern Stelle b): „Durch die Theilnahme an dieser Natur (der göttlichmenschlichen Christi) werden und heißen göttlich vermöge der Gnade die Seelen der Heiligen, und ebenso auch ihre Körper. Dadurch, daß der Gott Logos menschliches Wesen an-

a) Refut. p. 199. Der Begriff des göttlich- oder Gottwerdens, wenn er bei älteren griechischen Kirchenlehrern und auch bei Nicolaus auf geheiligte Menschen angewendet wird, hat etwas Unbestimmtes und Schwankendes; es soll dadurch nicht eine Apotheose im heidnischen Sinn, und nicht eine Vergottung nach Analogie der socinianischen Lehre von Christo, aber auch nicht blos eine moralische Verähnlichung mit Gott im modernen Sinn, sondern in der Hauptsache die Herausbildung des ursprünglich Göttlichen, was im Menschen liegt, zur höchsten Verklärung und vollkommensten Herrschaft ausgedrückt werden, eine vollere Aneignung des göttlichen Wesens ohne pantheistisches Uebergehen in dasselbe.

b) Refut. p. 163.

nahm, erhielt die durch ihn vergöttlichte menschliche Natur sogar einen Vorzug vor allen anderen geschaffenen Wesen."

Eine höchst wichtige oder die wichtigste Frage, sobald eine Theorie der Erlösung aufgestellt werden soll, bleibt es immer, in welchem Verhältniß das Leiden und Sterben Christi zu unserer Beseligung und zwar namentlich zur Aufhebung der Sündenstrafen stehe? Das christliche Alterthum, obwohl die Nothwendigkeit des Leidens und Sterbens Christi zu unserer sittlichen Befreiung und ewigen Beseligung im vollen Maße anerkennend, stellte über diese Lehre keinen allgemeingültigen Lehrbegriff auf. Die Lehre war noch nicht Gegenstand des Streites geworden; man faßte sie mehr im Gefühl auf, behandelte sie praktisch und blieb bei den biblischen Ausdrücken stehen; oder wenn auch die Kirchenlehrer eine genauere Bestimmung ausgesprochen a), so galt dieß als ein bloßer Erklärungsversuch; man verlangte keine Uebereinstimmung mit einer öffentlich festgesetzten Formel, sondern ließ die Vorstellungen über diesen Punct, als Speculation, frei. In dieser kirchlichen Unbestimmtheit konnte die Erlösungslehre durch das Zeitalter der scholastischen Theo-

a) Auf die Lehren und Theorien der älteren Kirchenväter hier einzugehen, würde zu weit führen. Es genügt, auf eine kürzlich erschienene gute Schrift zu verweisen: K. Bähr, die Lehre vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung dargestellt. Sulzb. 1832. Die monographische Behandlung dieses wichtigen Gegenstandes ist sehr erwünscht, und der befreundete Verfasser hat seine Aufgabe mit liebevoller Sorgfalt und gründlicher Belesenheit im Einzelnen gelöst; zu wünschen bleibt aber, daß er den rein historischen Gesichtspunct strenger festgehalten und überall mehr die gesammte Denkweise der aufgeführten Kirchenlehrer berücksichtigt haben möchte, so daß ihre Behauptungen zugleich als Bestandtheile eines größern geistigen Organismus anschaulich geworden wären.



logie nicht hindurchkommen, deren ganze Kraft darauf gerichtet war, die biblischen Lehren schulmäßig genau zu bestimmen und philosophisch folgerecht zu systematisiren; die Scholastik ließ nichts Unbestimmtes durch. Sogleich der tiefe Denker, den man vorzugsweise als den Vater der Scholastik, oder wenigstens als den ersten großen Repräsentanten der scholastischen Tendenz des Zeitalters betrachten kann, Anselm von Canterbury, bildete die Erlösungslehre in einer Theorie aus, deren Keime zwar früher schon vorhanden waren, die er aber erst vollständiger entwickelte und zu einem Ganzen zusammenfaßte. Er stellte, nur zu äußerlich und juridisch, die Erlösungslehre als eine Satisfactionstheorie dar, und betrachtete, in seiner speculativen Richtung das subjectiv-praktische Moment der biblischen Lehre überspringend, das Leiden und die freie Selbstaufopferung Christi mehr als eine in Beziehung auf die Gesinnung Gottes gegen die Menschen, als der Menschen gegen Gott nothwendige That, während doch der umgekehrte Gesichtspunct nach dem Geist der biblischen Lehre der richtigere gewesen wäre. Hauptsächlich hob Anselm den Gedanken hervor, daß um der durch die Sünde verletzten Majestät eines heiligen Gottes für die schuldig gewordene Menschheit Genüge zu leisten, einerseits ein leidenfähiges, also menschliches Wesen erforderlich gewesen sey, andererseits aber auch ein vollkommen heiliges, über die alle Menschen beherrschende Sünde vollkommen erhabenes, ein göttliches — also mit einem Wort, daß der Erlöser ein Gottmensch habe seyn müssen; daß nur die freie Selbstaufopferung eines Gottmenschen, eines vollkommenen und unendlich werthvollen Wesens zur Entfernung der unendlichen Sündenschuld genügend gewesen sey. Daß nun solche genauere Bestimmungen über die Erlösungslehre nicht etwa blos durch die Geisteseigenthümlichkeit Anselms veranlaßt waren, sondern daß es in der Richtung des Zeitalters lag, solche Theorien zu versuchen,

so daß wir dieselbe oder eine ähnliche Theorie hätten, auch wenn nie ein Anselm von Canterbury in der Welt gewesen wäre — daß dieß im Geiste des Zeitalters lag, beweist nicht blos das Beispiel anderer abendländischer Scholastiker, sondern auch das eines morgenländischen Halbscholastikers, des Nicolaus von Methone. Dieser lebte zwar höchstwahrscheinlich etwas später als Anselm, aber er wußte offenbar nichts weder von Anselms Person, noch von dessen Theorie. Er stimmt auch mit ihm so viel überein, daß man daraus die allgemeine Richtung des Zeitalters erkennt, und weicht von ihm so viel ab, daß er sich als unabhängig bewährt. Die Uebereinstimmung liegt hauptsächlich in dem Versuche zu beweisen, daß der Erlöser nothwendig ein Gottmensch habe seyn müssen, der Unterschied besonders darin, daß Anselm die Nothwendigkeit des Todes Jesu Christi in Beziehung setzt auf die göttliche Heiligkeit, Nicolaus in Beziehung auf die Herrschaft, die der Satan über die sündigen Menschen ausübt. Nicolaus zeigt sich auch hier mehr als Nachahmer älterer griechischer Väter und ist überhaupt als Denker mit Anselm gar nicht zu vergleichen. Seine Theorie ist folgende [a]): „Unser ganzes Geschlecht war dem Tode unterworfen, denn wir haben alle gesündigt; der Stachel des Todes aber ist die Sünde, durch welche der Tod uns verwundete und besiegte, und auf eine andere Weise können wir, gleichsam Kriegsgefangene, von den Fesseln der Sclaverei nicht befreit werden als durch den Tod (διὰ θανάτου); denn das Lösegeld liegt ja in der Wahl desjenigen, der in der Gefangenschaft hält; es war also keiner da, der sich der That hätte unterziehen und das menschliche Geschlecht befreien können; denn es war keiner unter dem Geschlechte frei; kaum hätte sich einer von der eigenen Schuld befreit, der aber, wenn er ge-

a) S. Anecdot. 1. p. 31.

storben wäre, auch nicht einen einzigen mit sich hätte befreien können; wenn aber nicht einen, wer war im Stande, die ganze Welt aus der Sclaverei zu erlösen? Denn wenn auch [illegible] für seine eigene Freiheit zureichend war, so war es doch nicht schicklich, daß alle starben, oder unter der Gewalt des Todes blieben. Wem kam nun die Herstellung der Menschheit zu? Offenbar einem Sündlosen; wer aber von allen ist sündlos, als allein Gott? Da es nun eine Sache Gottes war, und doch ohne Sterben und mit dem Tode verbundene Leiden nicht vollbracht werden konnte, Gott aber dem Leiden und Sterben unzugänglich ist, so nahm er eine des Leidens und Sterbens fähige Natur an, die uns in allen Beziehungen gleich ist und nicht von uns verschieden, so daß er zugleich dem mit ihm ringenden Tode in seinem Fleische (Körper) eine Gelegenheit darbot, wo ihn derselbe fassen konnte, und durch die ihm (Christo als göttlichem Wesen) verbundene (menschliche) Natur selbst ihn bekämpfte, damit er weder sagen könnte, er sey nicht von einem Menschen, sondern von Gott besiegt worden, noch auch wir träge würden zum Kämpfen, und, wenn uns die Zeit dazu aufforderte, ein Vorbild hätten, das uns vollkommen gleiche menschliche Wesen Christi, an welchem die Sünde verurtheilt wurde, indem sie keinen Raum an ihm fand." In der Folge a) bemerkt Nicolaus noch, „daß von dem, was bei dem Leiden Christi vorfiel, nichts umsonst geschah, sondern nach höheren und nothwendigen Gründen, die alle Begriffe übersteigen." Die Hauptgedanken des Nicolaus sind also diese: alle Menschen sind Sünder und als solche strafbar, der Macht des Todes, und dessen, der durch den Tod herrscht, des Satans unterworfen. Befreiung würde ihnen von demjenigen, unter dessen Gewalt sie stehen, nur unter der Bedingung der Hingabe des Lebens gestattet werden. Nur

a) Anecdot. 1. p. 33.

durch den Tod könnten sie von der Macht des Satans erlöst werden. Dann müßte aber jeder für sich selbst sterben; keiner könnte sich für die Befreiung anderer aufopfern, weil er für eigene Schuld zu büßen hat. [illegible] göttliche Liebe kann aber nicht den Tod aller Sünder wollen; sie veranstaltete also, daß ein sündloser, göttlicher Geist, der Sohn Gottes selbst, menschliche Natur annahm, und sich aufopferte, um die Menschheit aus der Sclaverei der Sünde und des Todes, aus der Macht des Satans zu befreien. Dieser Erlöser mußte Gott seyn, damit er vollkommen sündlos und heilig, und seine Aufopferung wirksamer wäre, als die eines Menschen, er mußte aber auch Mensch seyn, damit er leidensfähig wäre, und uns ein Vorbild seyn könnte des Kampfes mit dem Bösen und der Ueberwindung desselben.

Bei mehreren älteren griechischen Lehrern findet sich der Gedanke, daß bei der Besiegung des Satans durch Christum eine Art göttlicher List statt gefunden habe, insofern nämlich das Göttliche in Christo in menschlicher Gestalt erschien, so daß der Teufel meinte, er habe es mit einem gewöhnlichen Menschen zu thun, während doch unter dieser Hülle die Macht und Heiligkeit Gottes verborgen war. Diese sonderbare Vorstellung zeigt sich auch noch bei Nicolaus, wenn er sagt [a]): „der Sohn Gottes zog Knechtsgestalt an, damit es dem Herrn dieser Welt, mit dem wir zu kämpfen haben, verborgen bliebe, daß er Gott sey, und derselbe den Kampf nicht miede, aus Scheu, mit Gott zu kämpfen; vielleicht auch um Gleiches mit Gleichem zu retten."

Ueberhaupt aber sucht Nicolaus den Gedanken durchzuführen, daß alles in dem Erlösungswerke und in der ganzen Erscheinung Christi seine innere Nothwendigkeit

---

a) Anecd. 1. p. 26.

habe. Er sagt [a] in diesem Sinn in Beziehung auf das Leiden und Sterben: „Nichts von allem dem, was bei seinen theuern Leiden vorfiel, geschah umsonst, sondern aus einem höheren und nothwendigen, alle Beweise übersteigenden Grunde. Da wir verkauft und Sclaven geworden waren des alle beherrschenden Verderbens, gefiel es ihm, sich auch verkaufen zu lassen, wie einer von uns, aber wir thaten es für die Sinnenlust, er für Geld (denn über die Lust ist er erhaben), wir für uns selbst, er aber für uns; er ist nicht ein Verkäufer der Freiheit, sondern ein Rächer (ein rächender Wiederhersteller) derselben." Von diesem Gesichtspunct aus erscheint dem Nicolaus die Höllenfahrt Christi als etwas Nothwendiges [b]; in diesem Sinn sucht er auch manche Seiten der irdischen Erscheinung Christi zu deuten, wiewohl zum Theil auf eine höchst gezwungene Weise; so vergleicht [c] er z. B. den Körper und die Seele mit dem Vorhang des Heiligen und Allerheiligsten: „der Körper verhüllt das Heilige, die Seele; diese verhüllt das Allerheiligste, den göttlichen Logos; nur daß hier die beiden Zelte eins sind, vereinigt durch Bande und Ringe, welche mir ein Symbol zu seyn scheinen der Verkündigung, durch welche die große Menschenliebe des Erlösers uns zu Theil wurde."

Noch kann hier zur Vervollständigung der Dogmatik des Nicolaus von Methone seine Lehre vom Abendmahl erwähnt werden. Er hat wahrscheinlich mehrere, wenigstens zwei Abhandlungen über das Abendmahl geschrieben. Nur ein kleiner Tractat über diesen Gegenstand liegt gedruckt vor mir [d]. Der Hauptzweck dieser

a) Anecdot. 1. p. 33.

b) Anecdot. 1. S. 34. sagt er: Er mußte auch zu den Seelen, die sich außerhalb der Körper befinden, wandern und dort den Gefangenen Vergebung verkündigen.

c) Anecd. 1. p. 33. u. 34.

d) Er befindet sich in der Biblioth. veter. Patrum, tomus

kurzen Streitschrift ist, zu beweisen, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi in den geweihten Abendmahlselementen gegenwärtig sey. Nicolaus lehrt aufs bestimmteste eine Verwandlung des Brodes und Weines in Leib und Blut Christi, und bedient sich dafür der Ausdrücke *μεταβάλλεσθαι* und *μεταβολή* [a]. Zum Beweis für das Dogma beruft er sich auf Stellen der Evangelien und der Briefe an die Korinther, besonders aber, wie auch die abendländischen Theologen, auf die schöpferische, absolute, wunderwirkende Allmacht Gottes und auf die ganze Reihe ebenso geheimnißvoller und wunderbarer Erscheinungen in dem Leben Christi. Die Ursache, warum trotz der Verwandlung die äußere Gestalt von Brod und Wein im Abendmahl bleibe, setzt er wie die Scholastiker in eine Herablassung Gottes zur menschlichen Schwachheit, damit nicht durch den Anblick des wirklichen Fleisches und Blutes der schreckbare Mensch vom Genuß des Sacramentes abgehalten werde [b]. Der eigentliche Zweck des Abendmahls aber oder des Genusses von Fleisch und Blut ist

---

secundus graecolatinus oder in dem Auctar. Biblioth. Ducaeanum Paris. 1624. pag. 272—276. und hat die Ueberschrift *Νικολάου τοῦ μακαριωτ. ἐπισκ. Μεθώνης πρὸς τοὺς διστάζοντας καὶ λέγοντας, ὅτι ὁ ἱερουργούμενος ἄρτος καὶ οἶνος οὐκ ἔστι σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

a) Pag. 274. . . *ὁ τὸν ἄρτον εἰς τὸ αὐτοῦ σῶμα μεταβάλλεσθαι προστεταχώς, τί πάλιν ζητεῖς αἰτίαν καὶ τάξιν φύσεως τῆς τοῦ ἄρτου μεταβολῆς εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα, καὶ τοῦ ὕδατος καὶ οἴνου εἰς αἷμα.* Bei den letzten Worten brauche ich den Leser kaum zu erinnern, daß die griechische Kirche Wasser unter den Abendmahlswein mischt; indeß ist es immer bemerkenswerth, daß nicht bloß der Wein, sondern auch das Wasser als Gegenstand der Verwandlung in das Blut Christi von Nicolaus bezeichnet wird.

b) Pag. 274. . . *Θεὸς, φιλανθρωπότατος ὢν, οἰκονομικῶς τοῦτο ἐποίησε, τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ συγκαταβαίνων, ἵνα μὴ ἀποστρέφωνται οἱ πολλοὶ τὸν ἀῤῥαβῶνα τῆς αἰωνίου ζωῆς, καὶ δυσχεραίνωσι, σάρκα καὶ αἷμα βλέποντες.*

nach der Ueberzeugung des Nicolaus die Theilnahme an Christo (μετουσία Χριστοῦ) und an dem durch Christus erworbenen ewigen Leben. „Leib und Blut Christi, sagt er a), ist das, was durch dieses Sacrament hervorgebracht wird; der Zweck des Sacraments ist die Theilnahme an Christo und das ewige Leben; dieß ist aber dasselbe, als wenn man sagte: die Vergöttlichung der Theilnehmenden b)... Was ist das Brod? Offenbar der Leib Christi. Was aber werden die, welche daran Theil nehmen? Offenbar auch der Leib Christi; indem wir am Leib Christi Theil nehmen, werden wir auch Leib Christi. Denn da unser ganzes Fleisch durch die Sünde verdorben ist, bedurften wir eines neuen Fleisches." Ueberall sehen wir auch in dieser Lehre einen Ansatz zur theologischen Speculation, überall aber bleibt Nicolaus auf halbem Wege bei bloßen Andeutungen stehen, während die abendländischen Scholastiker solche Gedanken bis zu ihrer Erschöpfung verfolgen.

---

a) S. 273. Man vergleiche diese ganze Seite, die das Wesentliche der Abendmahlstheorie des Nicolaus enthält.

b) τῶν μετεχόντων ἐκθέωσις.

2.

Die altbritische Kirche.

Von

Dr. Friedrich Münter,

Bischof von Seeland.

(Schluß.)

Dritter Abschnitt.

Britische und irische Kirche.

Die alte britische und irische Kirche zeichnete sich in den meisten Puncten durch die Einfachheit und Reinheit ihrer Lehre zu einer Zeit aus, als fast überall im Abendlande die Vorstellungen sehr mit Aberglauben vermischt worden, und das Ansehen des Bischofs von Rom bereits zu einer Höhe gestiegen war, von der aus es ihm nicht mehr schwer werden konnte, sich auf den Thron zu schwingen, den er nachher mehrere Jahrhunderte hindurch behauptete.

Es herrschte unter den alten britischen und irischen Christen, bei denen die Emissarien Roms und der unter den Angelsachsen gegründeten Hierarchie keinen Eingang hatten finden können a), völlige Glaubensfreiheit.

1. Die heilige Schrift war ihre einzige Erkenntnißquelle; diese lasen sie in ihrer irischen Landessprache; ihre Lehrer erklärten sie nicht blos den Landeskindern, sondern auch Fremden aus den benachbarten Völkern, die in Menge zu ihnen kamen b).

---

a) Bis auf die Eroberung von Heinrich II. verwarfen die Irländer die Autorität des Papstes, folgten dem Ritus der griechischen Kirche und erkannten nur den Erzbischof von Armagh als geistliches Oberhaupt.

b) Toland p. 19.

2. Die Taufe ward bei ihnen, wie überall in der alten Kirche, durch Untertauchung verrichtet, und ohne Salbung mit dem Chrisma, mithin ohne Confirmation des Täuflings. Ehemals war es nicht einmal der Priester, der die heilige Handlung verrichtete, sondern der Vater, oder wer sonst, tauchte das Kind, sobald es geboren war, dreimal unter. Waren die Eltern aber reich, so nahm man anstatt Wasser Milch dazu. Toland bezweifelt dieses zwar, aber da Joh. Brompton es in seiner Chronik erzählt, sehe ich nicht ein, warum dieses nicht eben so vielen Glauben verdient, als was er sonst berichtet. Die Milch konnte ja das Symbol des ersten Kinderunterrichts seyn!

3. Das Abendmahl ward unter beiderlei Gestalten genossen, als eine dankbare Gedächtnißmahlzeit, und als ein Zeichen ihrer brüderlichen Eintracht. Von Transsubstantiation wußten sie nichts; Johannes Scotus bestritt diese. Es war daher auch von keiner Elevation des Brodes in der Messe die Rede.

4. Sie verwarfen die Ohrenbeichte, und bekannten Gott allein ihre Sünden, in der Ueberzeugung, daß er allein sie vergeben könne; daher auch die priesterliche Absolution in ihren Augen keinen Werth hatte.

5. Weit entfernt zu behaupten, daß Jemand mehr Gutes thun könne, als wozu er verpflichtet sey, thaten sie auf alles eigene Verdienst Verzicht, und erwarteten ihr Heil nur von der Gnade Gottes durch den lebendigen und durch gute Werke wirksamen Glauben an Christus.

6. Sie riefen keinen Verstorbenen an, beteten auch nicht für ihn, und hielten folglich kein Todtenamt, wozu sie erst 1171 durch das Concilium zu Cashel gezwungen wurden. Folglich hatten sie auch keine Heiligen im römischen Sinne, und ihre Heiligen wurden von keinem Papste kanonisirt. Die beiden ersten in Rom heiliggesprochenen waren Malachias, Erzbischof von Armagh, im XI. Jahrh.

und Laurentius O-Toole, Erzbischof von Dublin (zur Zeit der Eroberung Irlands durch Heinrich II.).

7. Vom Fegefeuer hatten sie keinen Begriff vor der Eroberung.

8. Die Ehe ward vor den Obrigkeiten geschlossen, ohne priesterliche Einsegnung, eine Spur des hohen Alterthums dieser Kirche, da bereits Tertullian diese Copulation kennt. Erst das Concilium zu Cashel führte diese bei ihnen ein. Die römischen Eheverbote waren ihnen fremd. Die Ehe mit des Bruders Wittwe war erlaubt, wenngleich die Römer sie für Blutschande ausgaben. Auch die Priesterehe war bei ihnen herkömmlich. Der Sohn folgte dem Vater oft in demselben priesterlichen Amte. Sogar bei den Erzbischöfen fand die Ehe Statt, und von dem Erzbischofe von Armagh wird erzählt, daß ihrer 8 in 15 Generationen auf einander gefolgt sind [a]).

9. Ihr Gottesdienst war höchst einfach, keine Chöre und kanonische Stunden, welche Malachias erst einführte, kein Räuchern, kein Kerzenlicht bei Tage.

10. Ihre Liturgie war überhaupt von der römischen verschieden, und stimmte mehr mit der alten gallicanischen überein. Sie feierten Ostern nach der Sitte der Quartadecimaner vom 14—20 — ein Beweis, daß die bri-

---

a) Beispiele der Priesterehe im Mittelalter: Noch im 9ten Jahrhundert lebten die schweizerischen Bischöfe und Pfarrer in der Ehe. Die Gattin des Bischofs Paschalis von Chur wird in den Urkunden Episcope und Antistita Curiensis genannt. Vergl. Meyer von Knonau, Handb. der Gesch. der schweiz. Eidgenossensch. Th. I. Zürich 1824. In Baiern waren noch um das J. 1070 die Pfarrer auf dem Lande und die übrigen selbstständigen Weltgeistlichen, darunter selbst einige Bischöfe, größtentheils verheirathete Männer. Die Frauen hießen Uxores Presbyterorum, Presbyterae, Presbyterissae. Monum. Boic. VII. p. 40. 42. Oeffele Scriptor. Rer. Boicar. II. p. 28. 29. Eisenschmid Unterschied der röm. kathol. und der evangel. protestant. Kirche. Leipzig 1828. S. 276.

tische Kirche aus dem Orient stammte, aber auch ein Hauptgrund der Unzufriedenheit der Römer mit ihnen a).

11. Sie hatten Mönche, die sich von der Arbeit ihrer Hände ernährten b). Viele unter diesen waren durch ihre Gelehrsamkeit die Lehrer des festen Landes, und das Licht des Christenthums ward durch diese in Schottland und England, in Burgund, der Schweiz, und Deutschland ausgebreitet. Auch den Norden besuchten sie: es ist nur leider nicht möglich, ihr Verdienst um die Stiftung der Kirche in unseren Ländern, aus Mangel an genauen Nachrichten, recht zu würdigen. Die Mönche lebten mäßig, aber fasteten eigentlich nicht. Sie pflegten, besonders am Mittwoch und Freitag spät, ungefähr um 3 Uhr Nachmittags, zu essen, und hielten gewöhnlich des Tags nur Eine Mahlzeit.

12. Die Kirche war bei ihnen die Gemeinde der Gläubigen in der ganzen Welt, wie verschieden sie auch in Disciplin und Art des Gottesdienstes seyn mochten. Die Oberherrschaft des Bischofs von Rom erkannten sie nicht an. Den Bischof von Armagh ehrten sie vorzüglich, aus Verehrung gegen den Sitz des heil. Patrik. Aber erst im J. 1151 bekamen sie durch römischen Einfluß vier Erzbischöfe.

13. Die Anzahl ihrer Bischöfe war sehr groß; der h. Bernhard tadelte sie schon deßwegen. Fast jede Kirche, sagt er, habe ihren Bischof c). Patrik soll dem Nennius zufolge 365 Kirchen gegründet, und zu diesen 365 Bischöfe

a) Abweichende Feier der Ostern von den Quartadecimanern bei den irischen Christen. Stäudlin I. 116. 117.

b) Ihre Tonsur von der römischen verschieden. Gratian II. p. 437. Stäudlin I. 74. Gottesdienst in der Landessprache (in engl.) bis zur Synode zu Halfield 680. Stäudlin I. 78.

c) Auch waren die Bischöfe nicht immer für einen Ort ordinirt. Das war auch im Norden der Fall in den frühesten Zeiten. Solche Bischöfe hießen Regionarii. Gratian II. p. 494. Exempel: B. Rupert *) ibid. Amandus. 413.

*) Selbst Bonifaz war anfangs Bischof ohne Sitz. Schmidt Beiträge zur K. G. p. 40.

und mehr als 3000 Presbyter geweihet haben. Dieses mißfiel natürlicherweise den Römern in einem hohen Grade. Denn es ist klar, daß diese Bischöfe Pfarrer waren. Dazu kam aber noch ein anderer Umstand, der die Unzufriedenheit noch mehr steigern mußte.

14. Diese Kirche hatte nemlich keine bischöfliche Succession; Presbyter ordinirten die Bischöfe. Das Kloster auf der Insel Hy, Y-Colmkill oder Jona, welches eine der berühmtesten Pflanzschulen der irischen Kirche war, und besonders Schottland mit Geistlichen versah, war im Besitze dieses Rechts. Unser Gewährsmann ist Beda, ein gleichzeitiger wohlunterrichteter Zeuge, dessen Worte außerdem so deutlich sind, daß sie keiner Erklärung bedürfen, so sehr man sich auch Mühe gegeben hat, sie in einem andern Sinne zu deuten. Es ist vom Mönche Aidan die Rede, den seine Mitbrüder zum Missionswerke geschickt fanden, und deßhalb an ihren Freund, den König Oswald von Northumberland, schickten, da heißt es a): einer, den Hektor Boethius Corman nennt, sey an die Northumbrier geschickt worden, aber seiner strengen Sitten wegen ihnen nicht angenehm gewesen, und nach Hy zurückgekehrt. Redierit, sagt Beda, in patriam et in conventu seniorum retulerit, quia nil prodesse docendo genti, ad quam missus erat, potuisset. At illi, ut perhibent, tractatum magnum in concilio, quid esset agendum, habere coeperunt, desiderantes quidem genti, quam petebant, salutem esse, sed de non recepto quem miserant praedicatore dolentes. Tunc ait Aidanus, nam et ipse concilio intererat, ad eum de quo agebatur sacerdotem: Videtur mihi, frater, quia durior iusto indoctis auditoribus fuisti, et non eis iuxta apostolicam disciplinam primo lac doctrinae mollioris porrexisti, donec paulatim enutriti verbo Dei ad capienda perfectiora et ad facienda sublimiora Dei praecepta sufficerent. Quo audito omnium qui consederant

a) Jamieson. 54.

ad ipsum ora et oculi conversi, diligenter quid diceret discutiebant, et ipsum esse dignum episcopatu, ipsum ad erudiendos incredulos et indoctos mitti debere decernunt; qui gratia discretionis, quae virtutum mater est, ante omnia probatur imbutus: sicque illum ordinantes ad praedicandum miserunt a). Es sind also die Seniores d. h. die Presbyteri im Concilium, im gemeinschaftlichen Rathe, versammelt, die den Aidan zum Bischof ordiniren. Daß Bischöfe dieser Versammlung beigewohnt und die Ordination verrichtet haben, wie die Anhänger des Episkopalsystems behaupten, erwähnt Beda mit keinem Worte. Er sagt auch in demselben Capitel ausdrücklich: Ab hac ergo insula, ab horum collegio monachorum, ad provinciam Anglorum instituendam, in Christo missus est Aidanus, accepto gradu episcopatus, quo tempore eidem monasterio Segenius abbas et presbyter praefuit. Und damit man nicht glaube, Beda habe ohne gehörige Sachkenntniß oder nachlässig geschrieben, braucht man nur zu erwägen, was er im vierten Capitel desselben Buches, wo von dem Kloster auf der Insel Hy die Rede ist, sagt: Habere autem solet ipsa insula rectorem semper abbatem presbyterum, cuius iuri et omnis provincia et ipsi etiam episcopi ordine inusitato debeant esse subiecti, iuxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus, sed presbyter extitit et monachus. Er findet es ungewöhnlich, daß dem Abte von Hy, der kein Bischof, sondern nur ein Presbyter und ein Mönch sey, Bischöfe untergeordnet seyen, wovon in der Folge die Rede seyn wird. Waren nun aber die Aebte selbst nur Presbyteri, Seniores oder Maiores natu, wie Beda sie nennt, so konnten die Mönche doch keine höhere Würde haben: und die Presbyter von Hy ordinirten folglich Bischöfe, welche sie aussandten, um den Heiden das Evangelium zu predigen, und Beda, der im Schooße der römischen Kirche lebte, und der sehr wohl

a) Beda H. E. III. c. 5.

wußte, was für einen Unterschied diese zwischen Bischöfen und Presbytern machte, trägt doch kein Bedenken, den Aidan Episcopus und Pontifex zu nennen! Auch ist Aidan nicht der einzige, von dessen Ordination Beda auf diese Weise spricht. Sein Nachfolger war Finan; von diesem heißt es c. 25. Interea Aidano de hac vita sublato Finan pro illo gradum episcopatus a Scotis (den Mönchen) ordinatus et missus acceperat. Auch von einem Bischofe von Mercia, Trumhere, de natione quidem Anglorum, sed doctus et ordinatus a Scotis, ist c. 24 die Rede: und von Finan selbst wird gesagt, er habe Diuman zum Bischofe von Middlesex und Mercia ordinirt (c. 21.). Nach seinem Tode ward Colman Bischof, missus a Scotia d. i. von Hy Scotorum insula ac monasterio (c. 17), und als dieser in sein Vaterland zurückkehrte, ward Tuda Bischof der Northumbrier, qui erat apud Scotos austrinos eruditus atque ordinatus episcopus (c. 26.). Dasselbe sagt Beda auch Cap. 21. von Ceollach, Diuma's Nachfolger. Es erhellt also hieraus, daß nicht nur die Presbyter auf der Insel Hy Bischöfe geweiht, sondern auch daß diese Bischöfe, wie von Finan ausdrücklich gesagt wird, wieder ordinirt haben, und Beda's Worte sind so deutlich, daß sie keine andere Erklärung zulassen a). So war es im sechsten, so auch, wie Beda in der aus dem vierten Capitel angeführten Stelle bezeugt, noch im siebenten Jahrhundert und es kann nach allem diesen nicht irre machen, wenn der Abt von Jona b), so wie die von Derry und Dunkeld, oft Bischof genannt wird, ja Columba, Abt von Jona, noch in der Mitte des XII. Jahrh. Erzbischof von Schottland heißt c). Bischof und Abt scheinen gleichbedeutende Namen gewesen zu seyn d), nicht bloß auf der In-

a) Voigt de Presbytero legitimo ordinationis ministro.

b) Jamieson. 82. 83. 336.

c) Jamieson. p. 51.

d) Ibid. 336.

sel Hy, sondern auch in Irland, woher St. Columba, der Stifter des Klosters, kam, und woher er ohne Zweifel alle seine kirchlichen Einrichtungen entlehnt hat.

Aber, was war die Ursache einer von der Observanz der Kirche so ganz abweichenden Sitte? Ich kann hierauf nichts anders antworten, als daß sie im hohen christlichen Alterthume zu suchen ist. Die schottische und irische Kirche stammt ja nicht von der römischen, sondern von der morgenländischen Kirche ab. Tertullian und Origenes kennen schon Christen in Britannien. Was also in jenen frühern Jahrhunderten im Oriente wo nicht herkömmlich so doch nicht ungewöhnlich war, konnte auch in Britannien Statt finden, zumal da im südlichen Frankreich z. B. in Marseille, Lyon und Vienne die Kirchen griechischen Ursprungs waren.

Daß aber in den frühesten Zeiten Bischöfe nicht immer von Bischöfen ordinirt wurden, beweist das Beispiel der älteren Bischöfe von Alexandria. Bis auf den Heraklas und Dionysius war der Bischof von Alexandria der einzige Bischof in Aegypten, und ward von den Presbytern jener Hauptstadt gewählt und eingeführt [a]). Es waren ihrer zwölfe, wie Eutychius, Patriarch von Alexandrien, im J. 933 erzählt, die Einen unter sich wählten und ordinirten [b]). Von der Einweihung durch Bischöfe ist hier gar nicht die Rede. Woher sollten diese auch genommen worden seyn, wenn der alexandrinische der einzige in Aegypten war? Auch bezeugt Hieronymus an einem andern Orte [c]), daß Bischöfe und Presbyter in der ältesten Kirche einerlei gewesen. Allmählich sey aber, um Streitigkeiten vorzubeugen, alle Sorge Einem übertragen worden. So wie also, sagt er, die Presbyter wissen, daß sie nach dem

---

a) Hieron. Ep. ad Evangel. 101. (85).

b) Eutych. Orig. Eccles. Alexandr. ed. Seldeni Lond. 1641 p. 81.

c) In Ep. ad Tit. c. 1.

kirchlichen Gebrauche dem, der ihnen vorgesetzt ist, unterworfen sind, so mußten auch die Bischöfe wissen, daß sie mehr kraft der Gewohnheit als nach der Anordnung des Herrn vor den Presbytern einen Vorzug haben. In demselben Sinne schreibt auch Hilarius, Bischof von Poitiers a): Ein jeder Bischof ist ein Presbyter, doch ist nicht jeder Presbyter Bischof, denn der Bischof ist der erste unter den Presbytern. Und an der ersten bereits angeführten Stelle sagt Hieronymus: was thut der Bischof, was nicht auch der Presbyter thue, Ordinationen ausgenommen? dasselbe, was auch Chrysostomus lehrt b). Nur durch die Ordination, die sie selbst empfangen, seyen sie mehr als die Presbyter.

Ordinationen aber selbst zu verrichten, war in der ältesten Kirche nicht das ausschließende Recht der Bischöfe. Die Presbyter nahmen in der afrikanischen Kirche an der Ordination anderer Presbyter durch Auflegung der Hände Theil c). Das Concilium zu Ancyra (318) gestattete den Chorbischöfen und Presbytern der Städte Presbyter und Diakonen zu ordiniren, wenn sie nur die Erlaubniß des Bischofs erhalten hatten. Auch der Papst Leo der Große erlaubte, daß Ordinationen, die von Geistlichen, die sich fälschlich für Bischöfe ausgegeben, verrichtet wären, für gültig angesehen wurden, wenn die Ordination nach dem Urtheile und mit der Genehmigung des Bischofs geschehen sey d). Dieß war auch sonst in der Kirche nicht unerhört. Sonst würde ja der B. Johannes von Egabra in Spanien, da er selbst durch Krankheit verhindert ward, einem Presbyter nicht das Recht verliehen haben, zu ordiniren. Daß

a) In 1. ad Timoth. c. 3.

b) Homil. XI. in 1. Timoth. III. 8.

c) Bingham. I. 89.

d) Gratian Decret. I. Dist. 62. c. 1. Nulla ratio sinit. Decret. II. C. 1. Q. I. c. 40. Si qui clerici. Instell. Tom. 1. f. 228. cf. tamen Bingh. I. 91. 92.

das Concilium zu Sevilla (im 7. Jahrh.) diese Erlaubniß cassirte, thut weiter nichts zur Sache. Es kommt nur darauf an, ein Exempel solcher Ordinationen anzuführen. Auch in der afrikanischen Kirche finden wir solche Beispiele. Cyprian klagt, daß Novatus, welcher Presbyter war, den Felicissimus in Carthago ohne sein Vorwissen oder seine Erlaubniß zum Diakonus verordnet habe a), und Augustinus beschwert sich noch im fünften Jahrhundert über die Anmaßung von zweien Presbytern, die einen Subdiakonus ordinirt hätten; wiewohl dieß Vergehen nicht so groß war, da die Subdiakoni in der alten, wie noch heut zu Tage in der griechischen Kirche, zu den unteren Geistlichen gehörten, und auch noch in unseren Zeiten einzelne Aebte in der katholischen Kirche das Recht haben, ad minores zu ordiniren.

Unter diesen Umständen ist es allerdings sehr auffallend, daß die Päpste und die ihnen so sehr ergebene Geistlichkeit sowohl in Frankreich, als in England, die doch so viel an den Einrichtungen der irischen und schottischen Kirche zu tadeln fand, dieses Umstandes nicht ausdrücklich erwähnen, obgleich sie auch in der Ordination der Bischöfe Abweichungen von der hergebrachten Sitte bemerken. Da klagt denn Lanfrank, Erzbischof von Canterbury, dem irländischen Könige Terdelvak, daß die Bischöfe nur von Einem Bischofe geweihet werden, eine Klage, die Anselm von Canterbury an den König Murchardach wiederholt. Auch sonst ist von Unordnungen, d. h. Widersprüchen gegen die römische Observanz, bei Bischofsweihen die Rede; so auch von diversis et schismaticis ordinibus, quibus Hibernia pene tota delusa est. Aber auf einen in den Augen des katholischen Klerus so wichtigen Gegenstand, wie die ununterbrochene bischöfliche Succession ist, finde ich nirgends Rücksicht genommen, und doch

a) Ep. 52 (al. 49) p. 92. Fell.

ist es Beda, ein im Mittelalter viel gelesener Schriftsteller, der so deutlich davon spricht! Allerdings wäre es möglich, daß die Sache im Laufe der Jahrhunderte, bis ins elfte oder zwölfte in Vergessenheit gerathen wäre. Wahrscheinlicher ist es mir indeß, daß man römischer Seits den Schaden für den Augenblick für unheilbar gehalten, und durch Verwerfung der von und an irischen und schottischen Bischöfen verrichteten Ordinationen die ohnehin schon große Erbitterung nicht habe aufs Aeußerste bringen wollen, zugleich aber gehofft habe, durch die Vereinigung allmählich eine kanonische Succession zu Wege zu bringen. Welches denn auch wirklich geschehen seyn mag, falls nicht hin und wieder unrichtig geweihte Bischöfe Ordinationen verrichtet haben, durch welche ihre Succession neben der sogenannten kanonischen fortbestanden hat, und bis auf den heutigen Tag fortbesteht. Eine Sache, die freilich nicht erweislich ist: eben so wenig als die kanonische Succession der Bischöfe in der katholischen und in einigen protestantischen Kirchen, indem nur irgendwo ein Ring gemangelt haben mag, um die ganze Reihe zu unterbrechen, und es sich bei dem Mangel an in solches Detail gehenden Urkunden unmöglich beweisen, ja nicht einmal wahrscheinlich machen läßt, daß dieses in 16 bis 17 Jahrhunderten niemals der Fall gewesen seyn könne. Dasselbe ist gewiß auch der Fall in Schottland und Nordengland gewesen, die ihre Bischöfe wenigstens geraume Zeit aus dem Kloster der Insel Iona erhielten, durch welche die Ordination fortgepflanzt wurde, und schwerlich ward bei der Unterwerfung der nordbritischen und schottischen Kirche unter den römischen Stuhl an die Ungleichheit der Succession gedacht, oder, wenn man auch an dieselbe dachte, weitere Rücksicht darauf genommen, wodurch ja das Vereinigungswerk hätte sehr bedeutend erschwert werden müssen!

Und wie war es denn in Deutschland? Die große

Menge von Missionären, die im siebenten und achten Jahrhunderte die germanischen Stämme besuchten, waren ja aus Irland, vielleicht auch aus Schottland und Nordengland gekommen. Die meisten waren gewiß Priester, einige von ihnen Bischöfe. Woher hatten diese ihre Weihe? Zwar wird es bei den meisten sehr schwer, wo nicht unmöglich seyn, diese Frage zu untersuchen. Von mehreren, z. B. von Bonifacius, dem Apostel Deutschlands, wissen wir es auch, daß er in Rom geweiht ward. Von andern ist der Ort ihrer Ordination unbekannt. Von Suidbert aber, dem Gehülfen Willebrords, der selbst in Rom zum Bischofe geweiht worden, wissen wir, daß ihn Wilfried, Bischof von Mercia, einweihte. Dasselbe war wahrscheinlich auch der Fall mit dem Bischofe Virgilius von Salzburg, der in England gebildet war, und den ärgerlichen Streit mit Bonifacius über die Gegenfüßler hatte. Die Ursache der Mißverhältnisse lag aber hauptsächlich in den verschiedenen Schulen, aus welchen beide Lehrer hervorgegangen waren a). Haben nun in Deutschland, das erst durch Bonifaz ein Regnum obedientiae ward, Bischöfe von irischer Ordination die Weihen fortgepflanzt, wie läßt sich dann die kanonische Succession in der deutsch-katholischen Kirche beweisen? Was mich betrifft, so halte

a) Virgilius von Salzburg war einer der Nachkommen jener schottischen Evangelisten, welche unabhängig, frei von Rom, das Evangelium in der östlichen Schweiz und in einem beträchtlichen Theile von Deutschland lehrten, und in manchen Dingen, bis nach Carls des Großen Zeit hinab, Opposition gegen die römisch-päpstliche Parthei und besonders auch gegen den Bonifaz, der aus der päpstlich angelsächsischen Kirche hervorging, machten. Diese Parthei mochte es wohl seyn, die entscheidenden Einfluß auf den Beschluß des frankfurter und pariser Concils über die Bilder hatte. Vgl. Schuler in der Recens. von Paulus Sophronizon. Jahrg. 1826. VII. Die Gegenfüßler, in Schultheß neuesten theolog. Annalen. Juni 1828. S. 469.

ich diese überall für ganz unerweislich, und gestehe auch gern, daß die dänische Kirche seit der Reformation nicht mehr im Besitze derselben ist, wenn sie je erweislich wäre. Ich betrachte diese Sache blos aus dem historischen Standpuncte, und benutze diese Gelegenheit nur, um Gelehrte, die mit der Specialgeschichte der ältesten deutschen Kirchen bekannter sind, als ich, darauf aufmerksam zu machen und zu Untersuchungen über diesen Gegenstand, deren Resultate jedoch sehr ungewiß seyn werden, zu veranlassen. Vielleicht könnten sie dazu dienen, die Urtheile, die über die protestantischen Ordinationen in der katholischen Kirche gefällt werden, umzustimmen, wenigstens zu mildern.

Vierter Abschnitt.

Verbindungen der irischen Kirche mit andern Ländern.

---

1. Als in Gallien bereits alte Kirchen bestanden, und das Kirchenwesen nach dem Beispiele der übrigen Christenheit völlig eingerichtet war, waren die Gegenden, welche jetzt die Niederlande heißen, Deutschland und der ganze Norden theils noch ganz heidnisch, theils auch nur sparsam von christlichen Gemeinden bewohnt. Der Bekehrungseifer war aber nicht blos in Gallien, sondern auch in Britannien lebhaft. Die Angeln sandten eine Menge von Missionären zu ihren Stamm- und Sprachgenossen auf dem festen Lande, die ins Innere von Deutschland und bis an die Elbe vordrangen, und zu diesen gesellten sich Schotten und Irländer, wiewohl diese die Sprache erst lernen mußten, die den in Britannien wohnenden Angelsachsen angeboren war. In Gallien war für sie nichts zu bekehren, es wäre denn, daß zu Carl Martells und Pipins Zeiten noch Heiden unter den Nach-

kommen der eigentlichen Gallier gewesen wären. Sie kamen aber doch häufig über's Meer, theils der kirchlichen Gemeinschaft wegen, die zwischen beiden Ländern Statt fand, und besonders in den Klöstern unterhalten worden zu seyn scheint, theils vielleicht auch der Studien halber; und so wie der schottische und irische Bischof und Priester, an keine Grenzen von Stift und Pfarrei gebunden, in seinem Vaterlande überall umherreisete, und wo sich Gelegenheit fand, geistlichen Verrichtungen oblag, so erlaubte er sich auch jenseits des Canals dasselbe Verfahren zur großen Unzufriedenheit des gallischen, an genauere Ordnung gebundenen, Klerus. Wir haben hierüber aus dem VIII. und IX. Jahrhundert einige zwar sparsame Nachrichten, die aber doch ein ziemliches Licht über die Sache gewähren. So findet sich in den Acten eines unter K. Pipin zu Verneuil in Frankreich 755 gehaltenen Concils Nachricht von umherstreifenden Bischöfen ohne Diöcesen, von denen man nicht wisse, von wem sie zu Bischöfen ordinirt worden seyen a). Daß diese Bischöfe aber Schotten oder Irländer waren, wird aus einem späteren Concilio Cabilonensi (zu Chalons) vom J. 813 unter der Regierung Karls des Großen deutlich, wo diese, die sich für Bischöfe ausgäben, Schotten genannt werden, und von ihren Ordinationen gesagt wird, sie seyen simonisch, ohne Zweifel, weil sie mit ihnen ein Gewerbe trieben b).

2. Häufiger finden wir diese englischen, schottischen und irischen Missionäre in den Niederlanden, in Deutschland und in der Schweiz. Dort fand ihr Missionseifer

---

a) Cap. 43. Binii Conc. V, 519. Labbei VII, 1281. Harduin III. p. 1993, am besten abgedruckt in Baluzii Capitular. Reg. Francor. I, 167.

b) Binii Concil. VI, 221. Can. 43. Labbeus VI, 1668; es heißt von ihnen: qui se dicunt Episcopos esse.

Beschäftigung im Ueberfluß, ihr Durst nach dem Märtyrerthum häufig Befriedigung, und ihre Arbeiten wurden mit reichlichem Erfolge gekrönt, und wurden der Grund zur niederländischen und zum Theil der deutschen Kirche. Zu diesen gehörte der heilige Kilian, der Stifter der Kirche zu Würzburg. Es ist gleichgültig, ob er ein Schotte oder ein Irländer gewesen. Zu einer von beiden Nationen gehörte er aber. Wo er zum Bischof geweiht worden, wissen wir nicht; wahrscheinlich aber in seinem Vaterlande, wo es Sitte war, viele Bischöfe zur Predigt, sowohl daheim, als auch in Gallien, Belgien und Deutschland zu weihen, von denen vielleicht kein einziger in Rom ordinirt wurde. Doch enthält ein Codex die Nachricht: er sey nach Rom gegangen, um sich, ehe er sein Amt anträte, als Bischof bestätigen zu lassen a). Auch Virgilius, Bischof von Salzburg, der in seinem Vaterlande zum Bischofe geweihte b) Clemens c) und Samson d) waren Schotten und Irländer. Ihre Streitigkeiten mit Bonifacius, dem ersten Erzbischofe von Mainz, dem zweiten von Utrecht, sind bekannt. Ihre höhere wissenschaftliche Bildung, die sie in den Klöstern ihres Vaterlandes erhalten hatten, ward ihnen als Ketzerei angerechnet; selbst Bonifaz, wiewohl ein Britte, stand, was wissenschaftliche und religiöse Aufklärung betrifft, tief unter ihnen. Ihr Hauptverbrechen war aber das, daß sie den Papst nicht anerkennen, die Priesterehe nicht verdammen, Seelenmessen und andere neu aufgekommene Kir-

---

a) Ioh. Baptistae Solerii Worte in seiner Lebensbeschreibung des heiligen Kilian in den Act. Sanctor. Degg Chorogr. v. Würzburg. Vorrede p. XI. XII.

b) Walch. 36.

c) Ueber Clemens ist noch nachzusehen Jamieson 236—238.

d) Skinner. I, 234.

chengebräuche nicht billigen wollten a). Weniger fehlerfrei war wohl Adalbert, ein Franzose, der sich zum Bischofe ohne bestimmte Diöcese hatte weihen lassen und von Bonifaz abgesetzt wurde; denn er gebrauchte Volkstäuschung, um seine Zwecke zu erreichen. Auch Columban, der Stifter mehrerer Klöster in Gallien, Italien und in der Schweiz b), war aus der Provinz Leinster, und in den Grundsätzen der schottisch-irischen Kirche gebildet c). Gallus war sein Landsmann d). Und wäre nicht der Einfluß Roms auf Deutschland schon damals so groß gewesen, hätte nicht Bonifazius sich so lebhaft für die Oberherrschaft des römischen Stuhls erklärt und sie auf alle mögliche Weise zu behaupten gesucht, so wäre vielleicht die deutsche Kirche beständig eine unabhängige Kirche geblieben, und die helleren Einsichten der schottischen und irischen Missionäre hätten vielleicht so tiefe Wurzeln geschlagen, daß Rom nicht allein Nichts in Deutschland hätte ausrichten können, sondern daß auch die fränkische Kirche ihre Freiheit behauptet hätte, und daß die Hierarchie nie zu der Höhe gestiegen wäre, welche sie in der Folge erreichte! Zu dieser Betrachtung füge ich nur noch eine Bemerkung hinzu. Mehrere dieser irischen Glaubensboten waren in ihrem Vaterlande zu Episcopis regionariis, ohne feste Sitze, geweihet worden. Wie es sich im katholischen Sinne mit der Weihe dieser Bischöfe verhielt, wie die eifrig katholisch Gesinnten sie beurtheilten, ist schon gezeigt worden. Haben diese Bischöfe in Deutsch-

---

a) Mosheim H. E. p. 314. Walch Historien der Ketzereien. X, 3—65. Schmidts Beiträge zur Kirchengesch. des Mittelalters, Bonifazius Leben S. 27 f. Jamieson 236. 37. Neander's Denkwürdigkeiten III, 264.

b) Gratian II, 294. 369. Neander's Denkwürdigkeiten III, 200.

c) Ibid. 297.

d) Ibid. 350. 372. Neander's Denkwürdigkeiten III, 231.

land keine anderen ordinirt? und ist dieses der Fall gewesen, welches ich freilich aus Mangel an einer zur Untersuchung dieser Frage ins Speciellste gehenden Kenntniß nicht beantworten kann, was sich vielleicht auch nicht mehr beantworten läßt, welche Bürgschaft haben denn die jetzigen Bischöfe der deutsch-katholischen Kirche für ihre ununterbrochene apostolische Succession?

3. Die Insel Jona, eine der Hebriden, war dem heiligen Columban von Brudi (Brutus), Könige der Picten, ums J. 563 geschenkt, und in diesem von ihm und seinen Gefährten in Besitz genommen worden. Bald nachher scheint der Heilige am Hofe dieses Königs mit dem Fürsten der Orkaden Bekanntschaft gemacht, und von diesem für Cormac, einen seiner Schüler und einige von dessen Gefährten, die einen einsamen Aufenthaltsort suchten, das Versprechen erhalten zu haben, daß sie, falls sie an einer seiner Inseln landeten, Schutz bei ihm finden sollten a). Es scheint diesen auch gelungen zu seyn, festen Fuß auf denselben zu fassen, denn die Norweger fanden, als sie in der Folge diese Inseln eroberten, zwei Nationen dort, von denen die eine von ihnen Papa's genannt ward, ein Name, den wir auf den Island benachbarten Inseln wieder finden, und der ohne Zweifel auf Kuldeer hindeutet b). Auch wird vom heiligen Servanus erzählt, daß er etwas vor 450 das Kloster Kulros, 6 Meilen von Stirling, angelegt, und die Bewohner der Orkaden, die vorher dem Gottesdienste der Druiden ergeben gewesen waren, bekehrt haben soll c). Auf den Hebriden ging das Bekehrungswerk von Jona aus. Wir haben aber

a) Jamieson. 179.

b) Ebendas. 180.

c) Torfaei Orcades p. 2. Suhm Historie af Danmark I. 244. Allein Jamieson setzt p. 166 die Stiftung von Cullroß durch den König Brudi ums Jahr 700 an! Wie lassen sich beide Nachrichten zusammen reimen?

keine umständlichere Nachricht davon, und als die Norweger unter König Harald Schönhaar diese schon lange von nordischen Seeräubern besuchten Inseln der norwegischen Krone unterwarfen, lebten Christen und Heiden auf denselben friedlich mit einander a). Aber die Liebe zur Einsamkeit trieb die Kuldeer bald an, sich im fernen nördlichen Ocean nach Wohnungen umzusehen, die von allem Verkehr mit den Menschen getrennt waren. Ein irländischer Mönch, ohne Zweifel von derselben Gemeinde, Dicuil, hat uns in einem Büchlein de mensura orbis terrarum b) die früheste Nachricht von der Entdeckung von Island durch diese Geistlichen hinterlassen. Dieser Verfasser lebte im neunten Jahrhundert, und erzählt, daß Geistliche, mithin Irländer, von Anfang Februars bis Anfang Augusts sich auf einer der Färder aufgehalten, die stets öde gewesen, nun auch aus Furcht vor den norwegischen Seeräubern verlassen wären, und nur von unzählbaren Schaafen und Seevögeln bewohnt würden. Hundert Jahre vor seiner Zeit wären diese Inseln aber von irländischen Einsiedlern bewohnt worden, die sie nachher verlassen hätten. Da nun Dicuil 825 schrieb, wäre das ungefähr 725 geschehen, eben als die Norweger zum ersten Male Irland feindlich angriffen. Es läßt sich dann auch begreifen, wie die Norweger irländische Bücher auf den Färdern (wie die norwegischen Jahrbücher berichten) haben finden können. Auch von Thule spricht Dicuil, und kann nach allen dem, was er von den Färdern gesagt hat, unter diesem Namen nur Island verstehen. Aus

a) Meine Kirchengeschichte von Dän. u. Norw. I, 554.

b) Die editio princeps nach zwei Handschriften der königl. Bibliothek zu Paris, von Walkenaer erschienen in Paris 1807. Anmerkungen zu dieser Schrift hat Letronne gegeben: Recherches geographiques et critiques, sur le livre de mensura orbis terrae composé en Irlande au commencement du IX Siécle, suivies du texte restitué. Paris 1814.

seiner Nachricht erhellt, daß Island den Irländern am Schlusse des achten Jahrhunderts, 30 Jahre ehe er schrieb, mithin ungefähr 795 bekannt gewesen ist, welches ungefähr 65—70 Jahre früher ist, als norwegische Nachrichten uns berechtigen, die Entdeckung von Island durch einen norwegischen Seeräuber Nadodd anzunehmen; und dieses dürfte auch ziemlich genau mit den Nachrichten übereinstimmen, welche die norwegischen Entdecker von Island, als sie zuerst dort landeten, hinterlassen haben. Da finden wir denn bei Are Frode a), daß die Norweger Christen, die sie Papa's nannten (man erinnere sich der oben auf den Orkaden erwähnten Papä), vorgefunden, daß diese aber, weil sie nicht unter den Heiden wohnen wollten, das Land verlassen hätten. Aehnliche Nachrichten enthält das Landnamabok b) (von der Besitznahme von Island); dieses fügt noch hinzu, diese Christen wären wahrscheinlich Irländer gewesen, denn sie hätten irische Bücher, Glocken und Bischofsstäbe hinterlassen. Sie mußten also eilig die Flucht ergriffen haben. Dieser Nachlaß soll aber nicht auf Island selbst, sondern auf zweien an der östlichen Küste gelegenen Inseln gefunden seyn, welche Papey und Papili (Pfaffeninseln) von den nordischen Isländern genannt wurden. Aber auch auf dem festen Lande, sogar im Innern hatten sie eine Niederlassung Kirkiubay, von der sie sich wahrscheinlich erst aus Furcht vor uns unbekannten Eingebornen nach der Seeküste und den Inseln zurückgezogen haben. Späterhin nennt uns die isländische Kirchengeschichte zwei Irländer als die ältesten Einsiedler, die sich nach Island zurückgezogen haben, Jörund, Ectils Sohn, ums Jahr 900, und dessen Schwestersohn Asolf

---

a) Schedae cap. 2.

b) Landnamabok p. 23. S. auch meine Kirchengeschichte von Dänemark und Norw. I, 519. 520.

Alstill (optime moratus). Beider nordische Namen zeigen aber an, daß sie, obgleich in Irland geboren, doch von nordischen Familien abstammten a). Auch nachdem Norweger die ganze Insel besetzt hatten, hörte die Verbindung mit den irischen Geistlichen nicht ganz auf. Der Handel, den Isländer und Irländer mit einander trieben, führte auch irische Priester nach dieser ihnen durch Ueberlieferung werth gewordenen Insel. Die isländische Hungurvaka, welche das Leben der fünf ersten Bischöfe von Island enthält, spricht von Bischöfen, die aus anderen Gegenden zur Zeit Isleifs, des ersten Bischofs von Island, dorthin kamen, weit gelinder waren, als dieser, und sich dadurch Freunde erwarben, mit denen aber der Erzbischof Adalbert von Hamburg alle Gemeinschaft verbot, da sie ohne seine Erlaubniß gekommen wären b); zu diesen gehörten wohl drei, welche Are Frode und das Landnamabok als Ermskir (Irländer) nennen, nämlich Petrus, Abraham und Stephanus c), und eines nach Island gekommenen Bischofs Johannes erwähnt auch die Hungurvaka als eines Irländers d). Die Kirche in Kirkiubay war von einem Norweger, Aurlig, den Patrik, Bischof der Hebriden, erzogen hatte, erbaut, und dem heiligen Columella (Columba?) geweiht worden; die Nachkommen fielen aber vom Christenthum ab, und behielten nur die Verehrung dieses Heiligen bei. Dieses

---

a) Finni Iohannei Historia Ecclesiastica Islandiae IV. p. 19 u. 20.

b) Hungurvaka s. historia primorum quinque Skalholtensium in Islandia Episcoporum etc. Hafn. 1775. p. 18—30.

c) Are Frode c. 8. Landnamabok p. 395. Finni Iohann. H. E. Island. I. p. 89. — Die Ermskir des Landnamabok's dürften wohl Armenier, nicht Irländer, seyn. Vergl. Dahlmann Forschungen auf d. Geb. d. Gesch. S. 477. D. Corr.

d) Hungurvaka p. 30.

mag die Veranlassung gegeben haben, daß diejenigen, die der Religion ihrer Väter treu blieben, sich nach den Inseln Papey und Papili zurückzogen. Diese Nachrichten lassen sich nun leicht mit einem Briefe Alexanders II. an König Harald Schönhaar von Norwegen im J. 1058 verbinden, in welchem der Papst dem Könige vorwirft, wie der Erzbischof Adalbert sich bei ihm beklagt, daß die Bischöfe in Norwegen entweder gar nicht geweihet, oder für Geld in England und Frankreich gesetzwidrig ordinirt wären a); ferner mit einer Nachricht von falschen Bischöfen in Irland, welche die Christni-Sage enthält. Falsch wurden sie aber genannt, weil den irischen Bischöfen die sogenannte apostolische Succession mangelte. Daß nun aber alles Widerspruchs der römischen Curie ungeachtet Besuche der irischen Bischöfe in Island nach Anfang des 12. Jahrhunderts fortgedauert haben, zeigt selbst das alte isländische Kirchenrecht, ob dieses gleich einen weit milderen Geist athmet, als man es vermuthen sollte. Es ist durch dasselbe den Isländern erlaubt, dem Gottesdienste dieser Fremden als Zeugen beizuwohnen, nur dürfen sie nicht selbst ihre Sacramente genießen b). Nur wenn sie ihre Ordination beweisen konnten, dürfe man bei ihnen die Sacramente genießen. Bei denen, die kein Latein verständen, und Kemsker c) oder Girzker (Armachaner oder Griechen) wären, dürfte man wohl dem Gottesdienste beiwohnen, aber weder Messe noch Sacramente von ihnen verlangen, eben so wenig Kirchen von ihnen einweihen oder Kinder firmeln lassen, welches al-

---

a) Pontoppidan Annal. Eccles. Dan. I, 203.

b) Ius eccles. vetus. Thorkelins Ausgabe 1775. de pastoribus et eorum domicilio legitimo p. 75.

c) Ob dieses Wort richtig gelesen ist, läßt sich nicht verbürgen, da die Handschrift undeutlich ist und keine Quelle benutzt werden konnte. Es könnte auch Krmsker oder Krinsker oder Ermskir heißen. Ullmann.

les ungültig und verpönt sey und von neuem geschehen müsse. Die Milde dieser Kirchengesetze, die unleugbar gegen die Irländer gegeben sind, gibt übrigens ein Volk zu erkennen, das durch weite Reisen gebildet, eben keinen Abschen vor Mitgliedern anderer christlicher Communionen hatte, und selbst den Bekennern von diesen auf katholischem Grund und Boden die Ausübung ihres von dem katholischen abweichenden Gottesdienstes verstattete, nur keine Proselytenmacherei erlaubte.

Auch mit Norwegen mögen die Kuldeer Verbindungen gehabt haben. Der Bischof der Inseln Sodor und Man stand Anfangs unter dem Erzbischofe von York, welches auch nach der Lage dieser Insel ganz natürlich war, ward aber in der Folge vom Erzbischofe von Nidarós geweiht. In York aber war in alten Zeiten in der katholischen Kirche selbst ein Sitz der Kuldeer. Es läßt sich also hier auch eine Art von Verbindung zwischen diesem und der norwegischen Kirche denken a). Es hat sich auch die Nachricht erhalten, daß 1226 der Abt von Jona zugleich mit dem Bischofe der Hebriden am norwegischen Hofe erschienen sey b), welches doch wahrscheinlich auf Veranlassung kirchlicher Ereignisse geschehen ist. Auch ist in den flateyischen Annalen von einer Gesandtschaft der Armenier an den König Hakon im J. 1315 die Rede. Diese dürften aber wohl eher wirkliche Armenier, als Irländer gewesen seyn. Jene Nachrichten aber vom Besuche des Bischofs der Hebriden in Norwegen und der Suprematie des Erzbischofs von Nidarós über den Bischof von Sodor und Man, die bis zum 14. Jahrhunderte fortwährte, als der Bischof John Russel sich in Avignon vom Papste weihen ließ, hängt gut mit der Nachricht bei Pennant zusammen, daß viele Urkunden von den Hebriden in Drontheim auf-

a) Jamieson. 359.

b) Pennant Voyage to the Hebrides p. 296.

bewahrt worden, die aber in einer Feuersbrunst (deren mehrere die Domkirche verwüsteten) untergegangen wären.

Es bedarf für den aufmerksamen Leser kaum einer besonderen Bemerkung, daß in dem vorstehenden Aufsatze des verewigten Bischofes Münter nicht alles vollständig ausgearbeitet und manches nur flüchtig und fragmentarisch hingeworfen ist. Es fanden sich zwar noch mancherlei Bemerkungen und Citate auf einzelnen Blättern vor [a]), die zum Theil auch gehörigen Orts eingeschaltet sind; aber dieselben durchgängig und zu einer vollständigeren Ausarbeitung des Aufsatzes zu benutzen, hätte nur in der Macht des Verstorbenen selbst gestanden. Wir gaben daher die Abhandlung, so weit sie von Münters Hand selbst ausgearbeitet war, unverändert, in der Ueberzeugung, daß sie auch so des Belehrenden und Interessanten genug in sich fasse. Was von einem solchen Manne herrührt, ist immer der Aufbewahrung werth. In diesem Sinne fügen wir auch als Zugabe unter der Rubrik der Bemerkungen noch ein kleines Bruchstück bei, welches ohne Zweifel bei Gelegenheit obigen Aufsatzes dadurch entstand, daß Münter sehr vielfach über die bischöfliche Succession und überhaupt über den ursprünglichen Charakter der bischöflichen Würde nachzudenken veranlaßt wurde.

C. Ullmann.

a) Sollte vielleicht ein Gelehrter diesen Gegenstand bearbeiten wollen, so stehen ihm — dieß glaube ich auch im Sinne der Familie des sel. Bischofs Münter anbieten zu dürfen — diese Notizenblätter zu Diensten.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber die ursprüngliche Identität der Bischöfe und Presbyter und über die bischöfliche Ordination.

Von

Dr. Friedrich Münter,
Bischof von Seeland.

Ein Fragment.

Wenn die Frage, in wiefern das bischöfliche Amt in der ältesten Kirche als wesentlich verschieden vom Amte eines Presbyters betrachtet worden sey, mit historischer Genauigkeit, auf die hier Alles ankommt, beantwortet werden soll; so muß sie in zwei Fragen getheilt werden.

A. Läßt es sich beweisen, daß dieses Amt in dem Sinne, in welchem die katholische, die griechische und auch die englische Episkopalkirche es nehmen, apostolischen Ursprungs ist?

B. War eine eigene von Bischöfen verrichtete Ordination dazu erforderlich?

A.

1. Wir finden früh in der christlichen Kirche drei Classen von Beamten: Bischöfe, Presbyter, Diakonen. Sie mögen, wo sie Statt fanden, eine Nachahmung der Einrichtung der jüdischen Synagogen gewesen seyn, wenigstens ist dieses wahrscheinlicher, als daß durch sie der mosaische Hohepriester, die Priester und Leviten seyen nachgebildet worden.

2. Das neue Testament giebt den Lehrern und Dienern der Religion verschiedene Namen. Unter diesen sind Episkopi, Presbyteri und Diakoni die gewöhnlichsten. Merkwürdig aber ist es, daß Episkopi und Presbyteri nie zugleich genannt werden. Apostelgesch. XX, 17 heißen die Presbyteri, welche V. 28 Bischöfe sind. Ebenso Tit. I, 5 und 7. 1 Petri V, 1. 2 werden beide Benennungen mit einander verbunden, indem die Presbyteri ermahnt werden, gewissenhafte Aufsicht (Episkopie) zu führen. Philipp. I, 1 richtet Paulus den Brief an die Bischöfe und Diakonen der Gemeinde, ohne die Presbyter zu nennen und sie von den Bischöfen abzusondern. Petrus nennt sich selbst Mitältester (συμπρεσβύτερος) 1 Petri V, 1. 2 Joh. 1 Aeltester, und Apostelg. I, 20 redet Petrus von der Episkopie des Judas. Alles dieses deutet darauf hin, daß Bischof und Presbyter in der ältesten apostolischen Kirche Benennungen eines und desselben Amtes waren.

3. Indessen bezeugt die Kirchengeschichte, daß die Apostel in einigen Städten Bischöfe eingesetzt haben. Die Kirchenväter berichten, daß die Apostel die ersten Bischöfe von Rom, Jerusalem, Antiochia, Smyrna, Ephesus, Kreta u. a. eingesetzt und ordinirt haben a), und daß Paulus den Timotheus und den Titus zu Vorgesetzten der Kirche in Ephesus und in Kreta bestallt habe, ist ja aus dem neuen Testamente klar. Auch sind die Engel der sieben Gemeinden in der Offenbarung Johannis weit wahrscheinlicher die Vorsteher derselben, als Personificationen der Gemeinden selbst.

4. Es ist auch nicht schwer zu erklären, wie die Verschiedenheit entstehen konnte, daß z. B. in Ephesus Apostelg. XX, 17 und 28 von mehreren Presbytern und Bischöfen, und nachher nur von Einem die Rede hat seyn

a) Bingham Origg. Eccles. I. p. 60 sq.

können. Die Menge der Geschäfte und die bessere Ordnung machte es nämlich nöthig, daß Einer an der Spitze stand, auf den alsdann der Name Episkopus vorzüglich überging; und das konnte bereits zur Zeit der Apostel der Fall seyn. Auch war es vielleicht nicht ganz ungewöhnlich, daß in einer zahlreichen, aus Juden sowohl, als aus Heiden bestehenden Kirche jede Parthei ihren eignen Bischof hatte. Auf diese Weise haben einige die Verschiedenheit der Nachrichten über die ersten römischen Bischöfe, in welcher Ordnung sie auf einander gefolgt sind, erklären wollen. Die Sache ist aber sehr ungewiß.

B.

1. Daß Timotheus, den die alte Kirche für den ersten Bischof von Ephesus hält, nicht vom Apostel Paulus, sondern vom Presbyterio, ohne Zweifel zu Ephesus die Auflegung der Hände erhielt, bezeugt Paulus selbst 1 Timoth. IV, 14. Und der Apostel Paulus hatte nebst Barnabas die Auflegung der Hände von einigen Propheten und Lehrern der Kirche zu Antiochia erhalten. Apostelg. XIII, 1—3.

2. Die gewöhnliche und gesetzmäßige Observanz war, daß zu der Einweihung eines Bischofs drei erfordert wurden. Indessen waren auch Fälle, wo einer oder zwei die Ordination verrichteten; und wir haben sogar das Beispiel, daß, als Pelagius I. im J. 555 zum Bischofe von Rom geweiht werden sollte, man in Ermangelung des dritten Bischofs einen Presbyter zur Hülfe nahm a), welches sehr merkwürdig ist: denn wenn die Ordination im Sinne der katholischen Kirche außerordentliche Gaben ertheilt, wie konnte denn ein Presbyter, der diese nicht hatte, an der Einweihung eines Bischofs Theil nehmen?

a) Lib. Pontifical. in Vita Pelagii.

2.

Rechtfertigung seiner Auslegung der Stelle Justins Apolog. 1, 6.

Von

Dr. A. Neander.

(Gegen die Bemerkungen Dr. Möhlers in der tüb. theol. Quartalschrift. 1833. 1. Heft.)

Je mehr ich dem Herrn Dr. Möhler wegen seines ernsten theologischen Geistes, seiner Gelehrsamkeit, seines Tief- und Scharfsinnes hoch und werth halte a), desto mehr fühle ich mich gedrungen, auf seine Bemerkungen gegen meine Auslegung der Stelle über den heiligen Geist bei dem Justinus Apolog. I. Cap. 6. oder ed. Colon. p. 56. C. Einiges zu antworten, da mich die von ihm vorgetragenen Gründe weder von der Richtigkeit seiner Auffassungsweise, noch von der Unrichtigkeit der meinigen überzeugt haben.

Ich hatte an jener Stelle übersetzt: „Wir verehren

---

a) Ich bin weit entfernt, dem Urtheile meines verehrten Freundes Neander über Herrn Dr. Möhler widersprechen zu wollen, vielmehr habe ich jederzeit eben so vortheilhaft von diesem geistvollen Gelehrten gedacht; allein ich kann doch nicht unterlassen, mein aufrichtiges Bedauern auszudrücken, daß ein katholischer Theologe, der solche Eigenschaften besitzt, den Protestantismus nicht reiner aufzufassen, unbefangener zu würdigen und mit einer edleren, großartigeren Polemik zu bestreiten gewußt hat, als es von Herrn Dr. Möhler in seiner kürzlich erschienenen Symbolik geschieht. Ich enthalte mich indeß hier jeder weiteren Bemerkung, da diese Schrift demnächst in unsern Studien zum Gegenstande tiefer eingehender Erörterungen gemacht werden wird. C. Ullmann.

insbesondere den prophetischen Geist." Dagegen wendet Herr Dr. Möhler ein, daß die Partikel τε keine intensive Bedeutung haben könne. Aber ich war auch nicht durch die falsche Voraussetzung von der intensiven Bedeutung jener Partikel, sondern durch das, was sich mir aus der ganzen Idee des Satzes und dem bezeichneten logischen Verhältnisse der Glieder zu einander über die Ansicht Justins zu ergeben schien, veranlaßt worden, so zu übersetzen. Es schien mir Justin den heiligen Geist als gewissermaßen einen ἀρχάγγελος vor allen übrigen Engeln, mit denen er ihn in Hinsicht auf das Gemeinsame einer gewissen Abhängigkeit von dem Logos in Eine Classe setzte, doch auszeichnen und als ein dem Logos mehr verwandtes Wesen setzen zu wollen. Der Zusatz „ἄλλων" war keineswegs überflüssig, denn Justin hatte dabei schon die Beziehung auf den prophetischen Geist, den er in gewisser Hinsicht zu den Engeln rechnen, in anderer Hinsicht von denselben unterscheiden wollte, im Sinne.

2. Das, was ich hier den Justin sagen lasse, streitet keineswegs so sehr mit der Analogie der Ideen des Justinus, wie es dem Herrn Dr. Möhler scheint. Justin betrachtet den λόγος als die vor der ganzen Schöpfung aus dem göttlichen Wesen emanirte, zum selbstständigen Daseyn hypostasirte schaffende Vernunft, die persönlich gewordene Offenbarung der ewig in dem Wesen Gottes verborgenen Vernunft (des λόγος ἐνδιάθετος), als das Vermittelnde zwischen dem Urquell alles Daseyns und der von ihm durch den Logos abgeleiteten übrigen Schöpfung. Der Logos allein ist auf diese Weise von Gott erzeugt (aus dem Wesen Gottes selbst hervorgegangen), und durch ihn ist alles übrige erschaffen worden. Das erste unter den von ihm hervorgebrachten Wesen ist der heilige Geist, daher dem Logos am nächsten verwandt und erhaben über die übrigen von dem Logos hervorgebrachten höheren Geister. Allerdings konnte er ihn daher

vorzugsweise den Engel Gottes, die Macht Gottes nennen, welche der Logos den Gläubigen zur Hülfe im Kampfe mit dem Satan sendete. Dial. c. Tryph. Iud. Col. 344. A. Der heilige Geist erscheint hier doch als eine dem Logos dienende Macht, wenn gleich die höchste. Und wenn man sich denkt, daß diese Kirchenlehrer solche Stellen, wo Christus den Jüngern verheißt, daß er ihnen den heiligen Geist statt Seiner senden werde, daß dieser von dem Seinen nehmen, ihnen, was er von ihm selbst hätte, verkündigen werde, buchstäblich verstanden; so erklärt es sich, wie es ihnen nahe liegen konnte, den heiligen Geist als einen dem Logos untergeordneten, von dem Unterricht und der Erleuchtung durch ihn abhängigen Geist sich vorzustellen. Mögen wir doch bedenken, daß noch Origenes, der an dialektischer Ausbildung der dogmatischen Begriffe dem Justin weit überlegen war, den heiligen Geist in Hinsicht seines Ursprungs, wie seiner Erleuchtung und Heiligung von dem Logos abhängig sich dachte. Die Lehre der Pneumatomachen des vierten Jahrhunderts findet gewiß viele Anschließungspuncte in der Lehre des christlichen Alterthums und sie konnte deßhalb nur so schwer durch die dem christlichen Bewußtseyn mehr entsprechende und dialektisch consequentere Begriffsform überwunden werden. Wie lange dauerte es, ehe man in der griechischen Kirche sich gewöhnen konnte, dem heiligen Geiste göttliches Wesen und den Namen Gottes beizulegen, eben weil man sich an den Buchstaben mancher Stelle des neuen Testaments hielt und durch so manche Zeugnisse der älteren Kirche in dieser Ansicht bestätigt wurde!

3. Möhler sagt, es sey gegen alle Analogie des Glaubens und der Lehre der katholischen Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte, daß den Engeln eigentliche Anbetung hier zugeeignet werden solle. Aber man muß hier wohl den Zusammenhang berücksichtigen. Justin will die Christen gegen den Vorwurf der ἀθεότης vertheidigen.

Daher kommt es ihm darauf an zu zeigen, daß sie außer dem höchsten Gott noch viele andere höhere Wesen anerkennen und verehren, und um das Gemeinsame dieser Pietät gegen Gott und eine höhere Geisterwelt zu bezeichnen, gebraucht er nun freilich Worte, welche in verschiedenem Grade der Anwendung auf die genannten Objecte bezogen werden mußten. Dialektische und dogmatische Genauigkeit oder Aengstlichkeit in der Bezeichnung der Begriffe dürfen wir bei dem Justinus in einem solchen Zusammenhange nicht erwarten. So sagt ja auch Athenagoras in ähnlicher Absicht, das θεολογικὸν μέρος der Christen beschränke sich nicht auf die Dreieinigkeit, sondern es beziehe sich auch auf eine Menge von Engeln, welche Ausdrucksweise ein späterer Dogmatiker freilich auch sehr anstößig gefunden haben würde.

4. Die genauere Untersuchung des Zusammenhanges der ganzen Stelle spricht für meine Auffassung und gegen die möhlersche. Justin hatte sich darüber beklagt, daß man ohne Ursache die Christen anklage und verfolge. Es rühre dieß von den bösen Geistern her, welche göttliche Verehrung sich zugeeignet hätten und dieser nicht beraubt seyn wollten. Es seyen dieselben, welche deßhalb auch einst die Verfolgungen gegen einen Sokrates angeregt hätten. Weil die Christen solche böse Geister in ihrer Schlechtheit blos stellten, würden sie ἄθεοι genannt. Sie gäben es zu, daß sie in Beziehung auf die Verehrung solcher vermeinten Götter den Namen ἄθεοι verdienten; aber wohl verehrten sie den höchsten Gott, den von ihm gekommenen Sohn, von dem sie ihre ganze Lehre a) empfangen hätten, und die ganze Schaar der übrigen gu-

---

a) Das διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα kann sich gewiß nur auf das, wovon überhaupt in dieser Schrift vom Anfang die Rede ist, die christliche Lehre, beziehen, nicht auf das vorhin von den bösen Geistern Gesagte, was nur beiläufig erwähnt war. Wo

ten ihm nachfolgenden und sich nach ihm bildenden Engel a) und den heiligen Geist.

Uebrigens kann ich es nicht so anstößig finden, daß ein allerdings vom heiligen Geiste erleuchteter Lehrer der alten Kirche eine so unpassende dogmatische Begriffsentwickelung sich sollte haben zu Schulden kommen lassen. Ich kann aber nicht mit dem Eunomius das *μυστήριον εὐσεβείας* mit der *ἀκρίβεια τῶν δογμάτων* verwechseln. Ich erkenne die göttliche Kraft des Christenthums gerade darin, daß es von dem innersten und tiefsten Kern des menschlichen Wesens aus allmählich nach der Oberfläche durchdringend, in stufenmäßiger Entwickelung auch die Begriffsform des menschlichen Geistes zu harmonischer Auffassung des Inhaltes seiner Lehren sich aneignen konnte. Und doch bleibt diese Auffassung stets hinter dem göttlichen Inhalte zurück, denn das Leben des Glaubens ist verborgen in Gott, das Erkennen aber ist und bleibt Stückwerk.

Den ferneren Belehrungen des Herrn Dr. Möhler über einzelne Mängel meiner Kirchengeschichte, die er versprochen hat, sehe ich mit Freuden entgegen, und ich werde sie sorgfältig zu berücksichtigen nicht unterlassen.

---

hat auch Christus von einem solchen Ursprunge der heidnischen Götterlehre etwas gelehrt?

a) Hier setzt allerdings Justin die guten Engel, welche die Christen verehrten, den bösen, deren Verehrung sie bekämpften, entgegen, was zur Bestätigung meiner Auslegung dient; aber unmöglich kann man mit Möhler den folgenden Accusativ *ἀγγέλων στρατόν* von dem Worte *διδάξαντα* abhängen lassen. Was wäre das für eine griechische Ausdrucksweise: *διδάσκειν τινὰ στρατὸν ἀγγέλων*, Jemandem Unterricht geben über die Schaar der Engel? Und wir fragen wieder: Wo hat Christus einen solchen Unterricht ertheilt?

3.

Ueber die geschichtliche Auffassung und Stellung des prophetischen Ausspruches Jesaia Cap. 15 und 16.

Von

K. A. Credner.

Der prophetische Ausspruch, welcher in der Sammlung der jesaianischen Aussprüche Cap. 15 und 16 einen Platz gefunden hat, gehört bekanntlich in historischer Hinsicht eben so zu den schwierigern, als er wichtige Aufschlüsse gibt über das moabitische Land und über die Art und das Wesen des hebräischen Prophetenthums. Eine dem Ausspruche selbst angehängte alte Nachschrift (16, 13. 14) sagt uns nämlich, daß dieser alte Ausspruch noch nicht in Erfüllung gegangen sey, binnen drei Jahren jedoch werde er erfüllt werden. Die drei Jahre waren vorüber und noch drei mal drei Jahrzehnte hinzu, ohne daß des alten Sehers Ausspruch in Erfüllung gegangen wäre; — da wiederholte Jeremia denselben (Cap. 48.), nachdem er ihn vorher seinen Zeiten und Verhältnissen angepaßt hat; sonst aber mit möglichster Beibehaltung des alten. So zeigt sich auch hier ein gegenseitiges Ineinandergreifen der Propheten verschiedener Zeiten, ein Festhalten und zeitgemäßes Fortbilden der Aussprüche älterer Propheten durch die jüngern, wodurch die Wirksamkeit der hebräischen Propheten nur als ein gegliedertes Ganze erscheint, beruhend auf einer einzigen, leitenden Grundidee. Aehnliche Erscheinungen bietet die prophetische Litteratur der Hebräer mehrere dar a), ganz parallel aber läuft die Geschichte der

---

a) Vergl.: Der Prophet Joel von Credner. S. 52. ff.

prophetischen Aussprüche über Moab der verwandten über Edom a).

Unverkennbar ist in der aufgeführten Reihe von prophetischen Aussprüchen über Moab der vorliegende, bei Jesaia aufbewahrte, der Zeit nach der älteste. Auch ist derselbe mit Ausnahme von Sanctius, Koppe, Augusti, Bauer und Bertholdt, so viel mir bekannt, immer in die Zeiten des Sanherib oder des Salmanassar verlegt worden; während die genannten die Abfassung in die Zeit des Nebukadnezar herabrücken wollten. Hieronymus, Oekolampadius u. A. waren für die Zeit des Sanherib, während Schmid, Grotius, Vitringa und die meisten andern Ausleger sich für die Zeit Salmanassars erklärten. Mit der Annahme dieser Ausleger zeigt sich auch Aurivillius b) im Wesentlichen einverstanden. Gesenius hat sich damit begnügt, die Zeit der Abfassung in die Zeit der Einfälle der Assyrer zu setzen, ohne nähere Bestimmung der Zeit selbst c).

In ganz anderer Weise hat neuerdings Herr Licentiat Hitzig in einer eignen Schrift, unter dem Titel: Des Propheten Jonas Orakel über Moab, kritisch vindicirt u. s. w. von Ferdinand Hitzig. Heidelberg 1831. das Zeitalter dieses Ausspruches zu bestimmen gesucht. Herr Hitzig findet nämlich in unseren beiden Capiteln einen Ausspruch des alten Propheten Jona und sucht dieß auf folgende Weise zu begründen:

Das zweite Buch der Könige gedenkt Cap. 14, 25. eines Propheten Jona und einer Weissagung desselben, welche dadurch, daß Jerobeam II. seiner Herrschaft Gebiet von Hamath bis zum Meer der Ebene ausgedehnt habe, erfüllt

a) Ebend. S. 42. ff. S. 79 ff.

b) Dissertationes ad sacras literas pertinentes c. praef. Michaelis. Gotting. 1790. p. 684. s.

c) Commentar über den Jesaia I. 2. S. 508. f.

worden sey. Auf Moabs Eroberung also hat sich jenes Orakel des Jonas bezogen: Moabs bevorstehende Besiegung bildete den Inhalt seiner Prophetie. Nun findet sich in unserer jesaianischen Sammlung ein Orakel gegen Moab, welches von Jesaia selbst, der dasselbe unter seine Aussprüche aufgenommen hat, für ein Orakel aus alter Zeit in einer Nachschrift erklärt wird. Der Verfasser dieses Ausspruches selbst ist unbekannt. Sprache und Inhalt passen ganz und gar auf die Zeit Jerobeams II. Wir haben folglich alles Recht, den Propheten Jonas als den Verfasser des herrenlosen Ausspruches bei Jes. C. 15 u. 16 zu betrachten. Oder, um den Verfasser selbst reden zu lassen, wie es S. 35 heißt: Es erhellte „daß Jonas Orakel sich auf einen siegreichen Feldzug Jerobeams gegen die Moabiter bezogen haben muß. Ein solches Orakel zeigten wir in Jes. 15. 16, 1—12. auf, indem dasselbe kraft C. 16, 1. in die Zeit nach Amazias Feldzug gegen die Edomiter falle, auf einen Angriff der Israeliten sich beziehe, Verhältnisse, wie sie in Jerobeams Zeit bestanden, voraussetze u. s. w. Hierauf wurde Beweis geführt, daß weder Jesaia, noch irgend ein anderer Prophet, von dem wir Schriftliches besitzen, Verfasser von Jes. 15. 16, 1—12 seyn könne. So blieb von den namentlich bekannten Sehern Jonas allein noch übrig, von dem wir ohnehin schon wußten, daß er ein solches Orakel über Jerobeams Feldzug verfaßt habe, während zugleich nach 2 Könige 14, 25 nur Ein Orakel über jene Begebenheit und zwar durch Jonas erging. — Im Grunde läuft also die ganze Sache auf die einfache Operation hinaus, einen vacirenden Verfasser mit einem vacanten Aufsatze zusammen zu stoßen" rc. — So einfach und überzeugend der Gang dieser Beweisführung, ohne nähere Prüfung des Einzelnen, auch erscheint, der ganze Beweis fällt doch nothwendig durch eine einfache vom Herrn Hitzig gänzlich übersehene Bemerkung. Der Ausspruch des Propheten Jona ist nämlich, nach den klaren

Worten des biblischen Textes 2 Könige 14, 25, durch die Siege des Königes Jerobeam in Erfüllung gegangen, und Herr Hitzig weist wiederholt S. 1. 14. 35. auf diesen Umstand hin. Aber eben darum kann unser Ausspruch bei Jesaia auf keine Weise einerlei mit jenem des Jona seyn, denn nach der Nachschrift des Jesaia C. 16, 13. 14. soll dieser ältere Ausspruch innerhalb dreier Jahre seiner Erfüllung erst entgegen sehen. Folglich kann derselbe nicht schon früher in Erfüllung gegangen seyn, wenn man nicht den Jesaia einer großen Thorheit zeihen will.

Indem wir daher von dieser neuesten Bestimmung ganz absehen, ohne uns in eine weitläuftigere Prüfung des Einzelnen einzulassen, wenden wir uns nun zu unserem Ausspruche selbst und versuchen es, mit Vermeidung jeder polemischen Richtung, lediglich aus dem Inhalte des Abschnittes selbst, die Zeit seiner Abfassung zu ermitteln.

Inhalt von Cap. 15. 16, 1—12.

Um die Zeit der Weinlese (16, 9.) fällt ein feindliches Heer von Norden her in die Länder jenseits des Jordan ein, welche ehemals im Besitz der Stämme Ruben und Gad, und als solche zum Reich Israel gehörig waren, zur Zeit der Abfassung unseres Ausspruches aber in den Händen der Moabiter sind. Vor dem eingefallenen Feinde, welcher Alles verwüstet, flüchten die Bewohner der genannten Gegend über den Arnon (16, 2), welcher die eigentliche Grenze der Moabiter gegen Norden ist, und betreten hiermit den alten heimathlichen Boden. Im eigentlichen Moab verbreitet dieser Vorfall allgemeine Bestürzung. Viele verlassen aus Angst vor den Feinden das Land und fliehen mit ihrer Habe über die Südgrenze des Landes nach Sela hin (15, 5. 7. — 16, 1.). Die Größe der Gefahr und Noth heißt das Volk bei seinen Götzen Schutz und Hülfe suchen; doch vergebens (15, 2. 3.). Nur eine Auskunft bleibt übrig, sich dem Könige des Reiches Juda durch Entrichtung des früher verweigerten Tributes in die Arme zu werfen,

sein Mitleid anzuflehen und ihn um Schutz und Hülfe zu bitten (16, 1—6.). Auch diese gehoffte Auskunft bleibt unerfüllt. Der König von Juda weist die Moabiter von sich, weil ihnen, wie die Erfahrung gelehrt habe, nicht zu trauen sey (16, 6.). Beklagen nur allein kann Juda und der Prophet das traurige, herzzerreißende Loos der Moabiter (16, 7—11.). Da sucht Moab aufs Neue bei seinen Götzen Hülfe; doch umsonst (16, 12.). Moabs Hauptstadt und seine Feste, und mit ihnen das ganze Land gehen rettungslos unter (15, 1. — 16, 11.).

Anlage des Ausspruches.

Der Prophet stellt mit Seherblick an die Spitze seines Ausspruches den Satz: Mit Moab sey es nun aus! Fallen würde seine Hauptstadt, und seine Festung beim ersten Angriff (15, 1.). Darauf führt derselbe sogleich mitten in die Sache, indem er ein Gemälde von dem dermaligen trostlosen und jammervollen Zustande im Lande der Moabiter entwirft. Im Aufzuge des Elendes, der Trauer und Verzweiflung sucht das Volk vergebens Hülfe bei seinen Göttern (15, 2. 3). Weit hin durch das ganze Land ertönt das Jammer- und Klagegeschrei der aus dem verwüsteten Lande vertriebenen Flüchtlinge. Den Kriegern entsinkt darüber der Muth und selbst des Propheten Herz wird zu Mitleid und Jammer gestimmt (15, 4. 5. 6.). Dort ziehen sie hin, die unglücklichen Flüchtlinge, mit dem letzten Rest ihrer Habe! Ihrem Beispiele folgen bei der Schreckensbotschaft andere Bewohner des Landes, in eiliger Flucht die südlichen Grenzen aufsuchend, denn neues noch schwereres Unglück steht dem Lande bevor (15, 7. 8. 9.). Das Gemälde liegt nun fertig da, darum verweilt der Seher jetzt nicht weiter bei demselben, sondern macht mit den Anstalten bekannt, welche mitten in diesem Jammer getroffen werden. Nur eine Aussicht auf Rettung aber ist vorhanden. Sie besteht darin, daß die Moabiter sich an das Reich Juda wenden, dessen Beherrscher durch Entrichtung

des alten Tributes, (welcher nur um das südliche Ende des Meeres am passendsten von den in Sela angekommenen Flüchtlingen gesendet werden kann, da der Norden von Feinden gesperrt ist 16, 1.) sich wieder unterwerfen und ihn demuthsvoll um seinen Schutz anflehen, mit Angabe von einigen besonderen Beweggründen (16, 1—5). Indeß der König zu Jerusalem weist diesen Antrag der Unterwerfung jetzt von sich, angeblich weil den Moabitern, wie die Geschichte beweise, nicht zu trauen sey (16, 6.). Da bricht neuer Jammer in Moab aus, wobei sie sich selbst wegen ihres früheren Benehmens als Stifter ihres Unglückes anklagen (16, 7.). Der Prophet schildert mit neuen Fällen die mitleidsvolle Lage des Landes, indem er eine Parallele zwischen dem Sonst und Jetzt zieht, und wird dabei selbst zu Thränen des Mitleids gerührt (16, 8—11.). Weiter bleibt jetzt kein Mittel übrig, als das, Hülfe bei seinen Göttern zu suchen. Diese aber vermögen nicht zu helfen. Moab muß untergehen (16, 12.).

Historischer und prophetischer Standpunct des Verfassers.

Während die Zerstörung der Hauptstädte des moabitischen Landes als noch bevorstehend angekündigt wird, sind dagegen die Feinde überall im Besitz der nördlich vom Arnon gelegenen Gegenden. Die vertriebenen Flüchtlinge sammeln sich an des Arnon Ufern, um sich zu berathen, und nichts verräth, daß dieser Fluß von den Feinden schon überschritten sey. Hiernach wird die Abfassung unseres Ausspruches in eine Zeit fallen, da die Kunde nach Jerusalem gekommen war: ein feindliches Heer sey über die Gegenden nördlich vom Arnon hereingebrochen, habe über die moabitischen Bewohner dieses Landes unsäglichen Jammer und Elend gebracht und dringe weiter nach Süden gegen das eigentliche Moab vor, wo allgemeine Bestürzung und Wehklage herrschten. Die Macht der Feinde wird dabei als so groß vorausgesetzt, daß gar kein weiterer Wider-

stand von Seiten der Moabiter möglich erscheint. Hier ist der historische Standpunct zu suchen, auf welchem der Verfasser unseres Ausspruches sich befindet. Alles was von der Verwüstung des Landes nördlich dem Arnon und von der Bestürzung der Moabiter gesagt wird, ist als historisch gegeben zu betrachten; Alles hingegen was von den Planen der Moabiter und der nahen Eroberung ihrer Städte, von ihrer Gesandtschaft nach Jerusalem und der da erhaltenen Antwort gesagt wird, kommt mehr oder weniger blos auf Rechnung der politischen Seherblicke des Propheten. Unbestreitbar war es dabei die Absicht des Propheten, sein Volk durch Anregung des alten Hasses gegen die Moabiter vor der Annahme einer Verbindung mit den Moabitern zu warnen, und das Unglück der letztern als wohlverdiente Strafe für ihr früheres Benehmen (16, 6. 7.) darzustellen.

Geschichtliche Anhaltspuncte.

Bei einer in das Einzelne eingehenden Prüfung unseres Ausspruches, lassen sich in demselben folgende geschichtliche Andeutungen auffinden.

1. Eine Nachschrift 16, 13. 14., welche die baldige Erfüllung des Ausspruches verheißt, rührt nach Inhalt und Stellung von Jesaia her. Das Letztere geht hervor aus der Aufnahme dieses Ausspruches in die jesaianische Sammlung; das Andere aus der Beschaffenheit der Sprache in den zwei kurzen Versen. Besonders beweisend ist 16, 14 der Ausdruck כִּשְׁנֵי שָׂכִיר, welcher dem Jesaia eigenthümlich ist, vergl. 10, 25; — 29, 17. und in Absicht auf das Ganze Jes. 21, 16. 17. Hiernach ist die Nachschrift innerlich wie äußerlich als jesaianisch festgestellt und wir sind dadurch zu dem Schlusse berechtigt, daß die Abfassung unseres Ausspruches auf keine Weise nach Jesaia gesetzt werden kann.

2. Zur Zeit der Abfassung unseres Ausspruches, hat-

ten die Moabiter aufgehört, den früher an die Hebräer bezahlten Tribut zu entrichten 16, 1.

3. C. 16, 6 u. 7. deuten auf Verhandlungen hin, welche zwischen dem Reiche Juda und den Moabitern über einen zu entrichtenden Tribut Statt gefunden hatten.

4. In den früher zum Reiche Israel gehörigen Gegenden, welche die Stämme Gad und Ruben inne gehabt hatten, wohnen jetzt, zur Zeit der Abfassung, Moabiter.

5. Nur noch diese Gegenden sind bei der Abfassung des Ausspruches von einem von Norden vorgedrungenen Feind überschwemmt und verwüstet.

6. Diesem Feinde zu widerstehen fühlen sich die Moabiter zu schwach, wohl aber waren die Verhältnisse damaliger Zeit so gestaltet, daß eine Unterwerfung unter das Reich Juda den Moabitern sofort Sicherheit und Schutz verschafft.

7. So lockend eine solche freiwillige Unterwerfung der Moabiter unter Juda für den Beherrscher dieses Reiches seyn mußte, so bedenklich erschien sie doch dem Propheten, welcher vor ihr warnt.

8. Ohne daß ein Vertrag zwischen den Reichen Moab und Juda zu Stande kam, ist doch die gefürchtete Unterwerfung und Vernichtung der Moabiter durch auswärtige Feinde nicht eingetroffen.

Geschichtliche Combination und Lösung.

Es bleibt uns nun noch übrig, in der Geschichte sowohl der Hebräer, als der Moabiter einen Zeitpunct zu finden, in welchem diese sämmtlichen historischen Andeutungen ihre einfache und befriedigende Lösung finden.

Nach der Trennung des hebräischen Reiches unter Rehabeam waren, wie es die geographische Lage mit sich brachte, die Ammoniter und Moabiter dem Reiche der zehn Stämme zinspflichtig geworden. Dieß Verhältniß blieb bis auf den König Ahab herab, nach dessen Tode die

Moabiter den bisherigen Tribut verweigerten (2 Kön. 1, 1.). Nach fruchtlosen Versuchen von Seiten Jorams stellte Jerobeam II. die alten Verhältnisse des Reiches wieder her. Er dehnte seine Herrschaft wieder aus von Hamath im Norden bis hinab zur Südspitze des todten Meeres, also, daß auch die Moabiter vor seinem Herrscherstabe sich auf das Neue beugen mußten. Vergl. 2 Kön. 14, 25. — Amos 6, 13. 14 und meinen Commentar über Joel S. 53. — Allein schon gegen das Ende der einundvierzigjährigen Regierung Jerobeams II. scheinen sich alle Anzeichen einer nahen Auflösung des Reiches eingefunden zu haben. Daraus nur wird es erklärbar, wenn der Prophet Amos dem Könige seinen Untergang (7, 9. 11. 12.), dem Reiche selbst aber seine Vernichtung in ähnlicher Weise voraus sagt (3, 11 ff. 5, 13. 14.), wie sie nach Jerobeams Tode wirklich eintrat.

Um dieselbe Zeit saß in dem Schwesterstaate Juda auf dem Throne zu Jerusalem Usia, ein König weise und tapfer. Usia hätte vielleicht noch Größeres vollbracht, wohl gar der Trennung des hebräischen Reiches in zwei Staaten ein Ende gemacht, wenn nicht der Aussatz, der ihn in spätern Jahren befiel, der weitern Ausführung seiner Pläne hinderlich gewesen wäre. Doch dem sey wie ihm wolle. Gewiß ist, Usia war für das Wohl und Glück seines Reiches in hohem Grade besorgt und befestigte dessen Ansehen, nach außen durch glückliche Kriege, nach innen durch zweckmäßige Einrichtungen. Die von des Königs Vater Amazia begonnene Unterwerfung der Edomiter wurde von Usia vollendet in solcher Weise, daß Elath, die Hafenstadt am rothen Meere, wieder zum Reiche Juda kam (2 Kön. 14, 22). Den übermüthigen Philistern wurden die Städte Gath, Jabne und Asdod weggenommen, ein wohlgerüstetes Heer stand dem Könige jederzeit zur Seite. Zugleich wurde durch die Anlegung fester Plätze für die Sicherheit des Landes gesorgt, in welchem Gewerbe, Ackerbau und Viehzucht blüheten. So geschah es, daß der Name des

Königs Usia weit und breit gehöret und mit Ehrfurcht genennet ward (2 Chr. 26, 1—16.).

Dieser glückliche Zustand des Reiches Juda konnte nicht ohne mächtigen Einfluß auf die Gesinnung in dem Nachbarreiche der zehn Stämme bleiben. Es konnte nicht fehlen, daß der Wunsch rege wurde, an diesem Glücke Theil zu nehmen, wodurch denn weiter das, bei einem Theile wohl nie ganz unterdrückte, Verlangen nach einer Wiedervereinigung des abtrünnig gewordenen Reiches Ephraim mit dem Reiche Juda bei vielen Bürgern des ersteren reger und lebhafter wurde als je. Unsere ärmlichen geschichtlichen Nachrichten sagen freilich darüber nichts Ausdrückliches, allein wichtig und wohl zu berücksichtigen ist es, daß gerade die Propheten dieser Zeit eine Wiedervereinigung der beiden getrennten Reiche unter einem Könige aus Davids Stamme als nahe bevorstehend verkünden (Hos. 1, 6 f. 11. Amos 9, 11. — Micha 4, 1. 2. — Zachar. 12, 4 ff. Jes. 9, 5. 6.), und daß sie ausdrücklich verlangen, dieselbe solle nicht mit Waffengewalt herbei geführt werden (Hos. 1, 6. Micha 5, 9. — Zachar. 9, 10. — 10, 5. — 12, 4. Jes. 2, 7. — 30, 16.). Sie mußten also doch hinreichende Gründe haben zu glauben, daß eine solche Vereinigung ohne Blutvergießen jetzt von innen heraus und gleichsam von selbst zu Stande kommen könne und werde.

Kaum hatte Jerobeam die Augen zugethan, so geschah was die Propheten erwartet und vorausgesagt hatten. Der Kampf der Partheien brach los und führte einen anarchischen Zustand der Dinge, eine gänzliche Auflösung der Ordnung im Reiche der zehn Stämme herbei, welche eine ganze Reihe von Jahren anhielt, und eigentlich bis zum gänzlichen Untergange des Reiches unter Hosea fortdauerte. Gleichwohl enthielt sich Usia, dem ein wohlgerüstetes Heer zur Seite stand, jeglicher Einmischung und die Propheten warnen sogar vor jeder Einschreitung mit

Waffengewalt. Sicherlich herrschte die Besorgniß, daß in diesem Falle von der schwächeren Parthei die mächtigen Assyrer herbeigerufen werden möchten, mit welchen schon seit Amos die Propheten gedroht hatten. Amos 1, 5; — 5, 27. von Hosea und den spätern Propheten ist es bekannt. Während aber die politische Klugheit dem Herrscher von Juda das Verhalten eines blos ruhigen Beobachters zur Pflicht machte, läßt es sich kaum anders denken, als daß jene kräftigen Stämme, welche erst durch Jerobeam dem Reiche Israel wieder zinsbar gemacht worden waren, diese Zerrüttung des Staates nach innen, und die damit verbundene Ohnmacht nach außen sich zu Nutze machten, um das ihnen auferlegte Joch wieder abzuschütteln. Namentlich wird dieß von den Ammonitern und Moabitern gelten. Sobald dieß geschehen, läßt sich aber von dem damaligen Könige des Reiches Juda mit Sicherheit erwarten, daß derselbe sofort Alles gethan haben werde, um diese beiden erledigten Staaten zu sich und seinem Staate in dasselbe Verhältniß der Hörigkeit zu bringen, in welchem sie früher zu Jerobeam gestanden hatten. Bei dem Ansehen, in welchem Usia stand, bedurfte es dazu möglicher Weise nicht einmal einer kriegerischen Dazwischenkunft; sondern freiwillig begaben sich dieselben in den Schutz des Reiches Juda, dessen Uebermacht sie fürchteten, nachdem ihnen Israel einen solchen Schutz nicht mehr gewähren konnte. Und ein solches Verhältniß muß in der That eingetreten seyn. Die historischen Bücher des A. T. berichten uns nämlich (2 Chron. 26, 8.), daß die Ammoniter dem Usia Tribut entrichtet haben. Schwerlich kann dieß in Folge eines Krieges geschehen seyn, da das Gebiet der Ammoniter durch das Gebiet der Moabiter und das Reich der zehn Stämme von dem Reiche Juda getrennt war. Daß aber diese Unterwerfung nur aus Rücksichten auf die Persönlichkeit des Königs Usia Statt

gefunden hatte, zeigt der versuchte Abfall unter Jotham (2 Chronik. 27, 5.).

Der Moabiter geschieht bei der Unterwerfung der Ammoniter unter Usia keine Erwähnung. Gewiß indeß wünschte der Beherrscher von Juda dieselbe. Es scheint aber, wie das Beispiel der Ammoniter zeigt, daß man mehr den Weg der Unterhandlung als der Waffenentscheidung gewählt habe, und daß die stärkeren Moabiter durch allerlei Ausreden und Ausflüchte die Unterwerfung erst hinzuhalten, dann wirklich zu vereiteln wußten. Eine Hindeutung auf ein Benehmen solcher Art ist Jes. 16, 6 bestimmt angedeutet, wo der König und das Volk zu Jerusalem von dem Propheten gewarnt werden, sich nicht ein zweites Mal durch die großklingenden Verheißungen der Moabiter täuschen zu lassen.

Inzwischen hatte nach zwanzigjährigem Kampfe die schwächere Parthei die Assyrer zu Hülfe gerufen [a]). Phul, vielleicht nicht der eigentliche König der Assyrer, sondern nur ein assyrischer Befehlshaber oder Satrapa, welche sich ja Könige nennen ließen (Gesenius zu Jesaia 10, 8.), erschien mit seinen Kriegsschaaren. Die Assyrer rückten vom Tigris und Euphrat über Kalne, Karkemisch, Hamath, Arpad, Damaskus nach Samarien vor (Jes. 10, 9.); Kalne und Hamath waren schon zur Zeit des Amos in den Händen der Assyrer [b]). Phul mit seinen Assyrern wird also bei seinem Zuge gegen Israel denselben Weg genommen haben. Von Damaskus und dessen Umgebung konnte man aber auf einem gedoppelten Wege nach Palästina gelangen. Der eine führt von Damaskus südwestlich durch die Berge des Antilibanon, an den Quellen des Jordan

---

a) Ausdrücklich wird dieß zwar nicht gesagt, aber die Lage der Dinge, das Benehmen der Assyrer und einzelne Aeußerungen bei Hosea machen es so gut als gewiß.

b) S. meinen Commentar zu Joel S. 54.

bei Laisch und Paneas vorüber nach Galiläa und von da weiter südwärts herab nach Samarien und Juda. Diesen Weg schlugen zum Beispiel die verbündeten Fürsten ein, welche zu Abrahams Zeit einen Streifzug nach dem Thale Siddim unternommen hatten. Abraham verfolgte dieselben über Dan oder Laisch bis nach Choba bei Damaskus, und kehrte darauf über Salem zurück (1 Mos. 14.). Dieser Weg, welcher über hohe Gebirge und dann durch wilde, sumpfige Gegenden führte, konnte jedem größeren Heere leicht sehr gefährlich werden, weshalb er auch von Heeren nicht weiter viel betreten erscheint. Derselbe war mehr Handelsstraße, wie er denn mit der Straße von Damaskus nach Tyrus zum Theil zusammenfiel. Ein zweiter Weg führte von Damaskus in mehr südlicher Richtung um das todte Meer oder über Peträa hinab nach Arabien und westlich bis nach Aegypten; dergestalt daß dem von Damaskus Kommenden das galiläische und todte Meer zur linken Hand blieben. Zwischen beiden Meeren führten dann an mehreren Puncten Seitenstraßen über den Jordan in das eigentliche Palästina hinüber. Noch jetzt läuft die Pilgerstraße von Damaskus nach Mekka in dieser Richtung. Nach der hebräischen Sage hatte Jakob diesen Weg eingeschlagen, als er aus Mesopotamien von seinem Schwiegervater Laban zurückkehrte, welcher ihn auf dem Gebirge Gilead ereilte 1 Mos. 31, 21. 47. vergl. 32, 3 ff. In entgegengesetzter Richtung von Aegypten her sehen wir diese Straße eingeschlagen von den Hebräern, welche die Leiche Jakobs nach Palästina bringen 1 Mos. 50, 7. 11. vergl. Volney Reisen nach Syrien II. S. 257. Derselben Straße verdankten auch die meisten der Städte, welche später unter dem Namen der Dekapolis bekannt sind, ihre Blüthe und ihren Wohlstand. Selbst die Syrer von Damaskus, obschon sie im Besitze der Gebirge des Antilibanon bis zur palästinensischen Grenze hin waren, schlugen bei ihren Angriffen auf das Reich Israel vorzüglich jenen östlicheren

der beiden Wege ein. Dieser aber führte sie zunächst zu den Ostjordanländern der Hebräer, und hier hatten sie sich auch lange festgesetzt. Vergl. besonders 2 Kön. 10, 32. 33. Außerdem 1 Kön. 22, 3 u. 29. 2 Kön. 8, 28. 29. — 9, 14. — 13, 3. 22. 25.

Kaum kann nun noch ein Zweifel übrig bleiben über die Wahl des Weges, welchen Phul mit seinen Assyrern einschlug, um nach Israel zu gelangen. Sicherlich war es der östlichere Weg, auf welchem der Assyrer das Gebiet des israelitischen Reiches zuerst in den Ländern auf der Ostseite des Jordan betrat, Länder, welche den Stämmen Ruben, Gad und Manasse angehörten. Folge davon war, daß zunächst eben diese Gegenden Gegenstand der Verheerung von Seiten der Assyrer wurden, welche nach asiatischer Weise das Land entvölkerten, indem sie die Bewohner desselben in die Gefangenschaft fortschleppten, 1 Chronik. 5, 26. Als hierauf Phul auch dem übrigen Theile des Reiches Israel mit gleicher Verheerung drohte, sah Menahem, der König des Reiches Israel, keine andere Auskunft, als durch die Erlegung einer großen Summe den übermächtigen und wilden Gegner zu entfernen. 2 Kön. 15, 19. — Um wenige Jahre später starb, nach zwei und funfzigjähriger Regierung, Usia (759), der Beherrscher von Juda, und hinterließ sein blühendes Reich seinem Sohne Jotham. Alsbald verweigerten die Ammoniter den Tribut, welchen sie bisher dem Usia bezahlt hatten. Jotham aber, ein kräftiger Fürst und schon früher Mitregent seines Vaters, überzog die Widerspenstigen sofort mit Krieg; denn durch die Entvölkerung der Ostjordanländer war es ihm jetzt möglich gemacht, die Ammoniter auf nahem Wege anzugreifen. Sie mußten auf das Neue Tribut entrichten a)

a) Es ist unbegreiflich, wie man diese Angabe der Chronik darum geschichtlich verdächtigen konnte, weil Phul und Tiglath-Pilesar, also zwei assyrische Könige, die Bewohner derselben Gegend fort-

(2 Chron. 27, 5.). — Im Anfange desselben Jahres, in welchem Usia starb (2 König. 15, 2. 27. 32.), hatte Pekah den Sohn Menahems, Pekachja, nach kaum zweijähriger Regierung ermordet und sich selbst auf den erledigten Thron gesetzt. Dieser Pekah erkannte die Gefahr wohl, welche seinem Reiche von außen von zwei Seiten drohte. Im Norden war dieß die immer näher rückende Macht der Assyrer, im Süden das Reich Juda, an seiner Spitze den König Jotham. Ueberdieß fehlte es gewiß nicht an unruhigen Partheien im Innern des von Pekah beherrschten Reiches. In dieser mißlichen Lage ließ sich von einem Bündnisse mit den Syrern zu Damaskus am Meisten hoffen, besonders darum, weil ein solches Bündniß für das gegenseitige Interesse der beiden Völker wünschenswerth erscheinen mußte. Den Syrern nämlich mußte es daran liegen, die alte Feindschaft zu vergessen, und sich durch ein Bündniß mit Israel gegen die drohende Macht der Assyrer zu stärken. Das Reich Israel aber betrachtete die Syrer als seine Vormauer gegen die Assyrer und zugleich als seinen Schutz gegen das jetzt so mächtige Reich Juda. So kam das Bündniß zwischen Pekah und zwischen Rezin, dem Könige der Syrer, leicht zu Stande. 2 Kön. 15, 37. vergl. 16, 5. u. Jes. 7, 1 ff. Es war aber dieses Bündniß der Lage der Sache nach bei seiner Entstehung ein bloßes Schutzbündniß.

Kaum indeß daß, nach sechzehnjähriger Regierung, der kräftige Jotham gestorben war und sein schwacher Sohn Ahas den Thron bestiegen hatte: so wurde aus dem Schutzbündnisse ein Trutzbündniß. Mit vereinter Macht rückten die Verbündeten gegen das Reich Juda heran, und

---

geschleppt haben sollen. Als ob dieß an und für sich etwas unmögliches wäre? Der Lage des Landes und der Richtung des Zuges nach erweist sich aber diese Angabe sogar als höchst natürlich und wahr.

nachdem des Ahas Heer geschlagen ist, wird Jerusalem von ihnen eingeschlossen und belagert. 2 Kön. 16, 5. Jes. 7, 1 ff.

Der geängstete und schwache König Ahas weiß keine andere Hülfe, als in einem Bündnisse mit Assyrien. So wird denn der assyrische König Tiglath-Pilesar zu Hülfe gerufen. Er erscheint mit Heeresmacht. Sobald den Belagerern Kunde von dem Anrücken der Assyrer hinterbracht wird, brechen sie eilig von Jerusalem auf, um ihre eignen Länder vor dem nahen Feinde zu vertheidigen. 2 König. 16, 5—7. 2 Chron. 28, 5. 6.

Das assyrische Heer stieß, wie es nach der Lage der Länder nicht anders möglich ist, zuerst mit den damaskenischen Syrern zusammen. Die Syrer wurden geschlagen, und Damaskus wurde belagert. Während Tiglath-Pilesar diese Belagerung selbst leitete, sandte er einen anderen Theil seines Heeres hinauf nach Palästina gegen Israel. Dieser Theil des assyrischen Heeres berührte das Gebiet des Reiches Israel zuerst in den Ländern auf der Ostseite des Jordan, und verwüstete dieselben in ihrer ganzen Erstreckung bis hinab zur moabitischen Grenze a).

a) Daß dieß der wirkliche und in der That ganz natürliche Hergang der Sache war, ergiebt sich aus der Combination folgender Stellen. Nach 2 König. 16, 9 belagerte Tiglath-Pilesar Damaskus, eroberte die Stadt und tödtete den König der Syrer, Rezin. Nach 2 König. 16, 10 machte der König von Juda Ahas seinem Verbündeten, dem Assyrer Tiglath-Pilesar, einen Besuch in Damaskus. Dieß berechtigt zu dem Schlusse, daß der assyrische König selbst der Stadt Jerusalem nicht näher, als bis zu diesem Orte des Zusammentreffens gekommen ist. Während aber Damaskus von den Assyrern noch belagert wurde, hatte eine Abtheilung des assyrischen Heeres bereits die Länder auf der Ostseite des Jordan, dem gewöhnlichen Wege folgend, eingenommen und gänzlich verheert. S. Jes. 17, 1—11. und Gesenius zu diesem Ausspruche, besonders zu V. 1 u. 3. Damit ist zu vergleichen 2 Kön. 15, 29. 1 Chronik. 5, 26. Nach Jes. 17, 2. hatten sich aber die assyrischen Verwüstungen bis nach Aroer erstreckt, welches am Arnon, also an der äußersten Grenze gegen Moab hin, lag. (5 Mos.

Nach der früheren Verwüstung dieser Länder unter Phul hatten sich Moabiter in den ihnen zunächst gelegenen, entvölkerten Gegenden nördlich vom Arnon niedergelassen. Diese späteren moabitischen Ankömmlinge wurden jetzt als Bewohner israelitischen Gebietes von dem assyrischen Heere überfallen. Was sich retten konnte floh, ohne sich zu bedenken, über den Arnon in seine ursprüngliche Heimath zurück. Der Vorgang selbst verbreitete im Lande der Moabiter allgemeine Verwirrung und Bestürzung. Man wußte nicht, wie weit die Assyrer ihren verheerenden Zug fortsetzen würden. Während daher der eine Theil, den weiteren Lauf der Dinge abwartend, sich hinter den Arnon zurückgezogen hatte, (Jes. 16, 2) verließen Andere in ihrer Angst das moabitische Gebiet und suchten Schutz in eiliger Flucht über die Südgrenzen des Landes hinaus. (Jes. 15, 5. 7. 8. 9.). Jetzt sind wir nun auf der Stelle angekommen, auf welcher der hebräische Prophet bei Abfassung des 15ten und 16ten Capitels der jesaianischen Sammlung seinen Standpunct genommen hat. Was werden die Moabiter nun thun? Wie hat sich das Reich Juda in diesem Falle zu benehmen? Dieß waren die beiden Fragen, auf deren Beantwortung es ankam.

Groß war die Gefahr, in welcher das Land der Moabiter jetzt schwebte; größer noch die Noth, in welche dieselbe zuletzt stürzte. Nichts weniger stand auf dem Spiele, als der gänzliche Untergang des Volkes. Vor diesem Untergange zu bewahren, sobald die Assyrer vorrückten, ver-

---

2, 36; — 3, 12; — 8, 48. Jes. 12, 2.). Und dieß wird auch durch unseren Ausspruch Jes. 15 u. 16. bestätigt. Alle die Schwierigkeiten, welche die Ausleger des Jesaia bei 17, 2 gefunden, oder vielmehr erst hineingetragen haben, erledigen sich so von selbst. — Ebenso gehört Zachar. 10, 10 hierher, da der Prophet, welcher diese Capitel schrieb, sicherlich um diese Zeit lebte. Wenigstens sind Hengstenbergs Beweise nicht solcher Art, daß sie diese Ansicht zu erschüttern vermöchten.

mochte kein Widerstand des kleinen Haufens von Moabitern etwas, das Elend konnte durch Widerstand nur vermehrt werden. Selbst die Flucht in die das Land umgebende Wüste ließ kaum ein anderes Ende als den Tod voraussehen. Nur ein einziges Auskunftsmittel blieb bei dem damaligen Stande der Dinge offen. Die Moabiter hatten früher unter der Hoheit des hebräischen Staates gestanden; das Reich Juda aber war mit den Assyrern verbündet. Man durfte sich also nur dem Reiche Juda in die Arme werfen, an den König von Juda den alten Tribut bezahlen (Jes. 16, 1.), worauf dieser bei den Assyrern Schritte zu Gunsten der Moabiter that (Jes. 16, 2—5.) — und das Land war gerettet.

Auf diese nahe gelegte Auskunft waren die Politiker in Jerusalem vielleicht ganz von selbst gekommen; vielleicht auch war die Kunde dahin gelangt, daß die Moabiter eine solche Auskunft im Sinne hätten. — Der Antrag war für das Reich Juda und für seinen König nicht ohne mehrfachen Reiz; allein derselbe hatte auch seine mehrfachen gefährlichen Seiten; denn möglicher Weise konnte sich das Reich Juda durch die Annahme desselben auch die Feindschaft der Assyrer zuziehen, welchen ja, hatten sie es auf Moab abgesehen, eine reiche Beute entrissen worden wäre. Der politische Scharfblick unseres Sehers erkannte diese Gefahr, und warnt mit prophetischem Ernste vor der Annahme, indem er den alten Nationalhaß anregt und Moabs Untergang als nothwendig darstellt. Den Götzendienern können ihre Götzen nicht helfen (Jes. 15, 2.3. — 16, 12.), und Jehova will nicht helfen (15, 7.). Hiernach fällt dieser Ausspruch um das Jahr 741.

Der Ausspruch erregte Aufsehen, blieb aber unerfüllt. Die Assyrer überschritten den Arnon nicht, und die Gefahr ging an Moab vorüber. Wahrscheinlich wiesen die Gegner den Propheten nachmals mehrfach auf diesen Ausspruch hin. Da nahm ihn Jesaia wieder vor, und bestä-

tigte sein Eintreffen auf das Neue. Binnen drei Jahren, so verheißt derselbe, werde Moab untergehen 16, 13. 14. Möglicher Weise fällt diese Erneuerung des älteren Spruches in die Zeit der Züge der Assyrer gegen Aegypten, etwa um das Jahr 716. Auch dieß Mal hatte sich der Prophet getäuscht, und so nahm denn Jeremia die Weissagung abermals auf, — jedoch ohne glücklichern Erfolg.

Ich muß es dem Urtheile unbefangener Bibelforscher überlassen, zu entscheiden, ob diese Darlegung der geschichtlichen Verhältnisse, welche die Abfassung des prophetischen Ausspruches Jes. 15. 16. veranlaßten, gegenüber den frühern Darstellungen, haltbar befunden wird oder nicht. Einer Widerlegung dieser letzteren bedarf es von meiner Seite nicht. Nur eine Auffassung kann die richtige seyn, und die von mir gegebene ist historisch begründet.

Was aber die Auslegung des Abschnittes im Einzelnen betrifft, so darf ich die Leser in dieser Hinsicht nur auf den bekannten trefflichen Commentar von Gesenius, so wie auf die dritte Ausgabe der rosenmüllerschen Scholien verweisen. Nur über ein paar Stellen, an welchen ich mit den genannten Gelehrten nicht übereinstimmen kann, sey es mir vergönnt einige Bemerkungen hinzuzufügen.

15, 1. Dieser Vers ist unstreitig mit Gesenius für sich allein und recht eigentlich als prophetische Weissagung über Moab zu fassen. Passend und mit Nachdruck steht der Beschluß, welchen Jehova über Moab gefaßt hat, an der Spitze des Ganzen.

15, 2 und 3. Diese beiden Verse müssen zusammen genommen werden, da sie nur verbunden den Gedanken, welchen der Prophet aussprechen wollte, deutlich werden lassen. Die Absicht, welche den beiden Versen zum Grunde liegt, ist keine andere, als die trostlose Bestürzung zu bezeichnen, in welcher die unglücklichen Moabiter bei ihren Götzen vergebens Rath und Hülfe suchen. Auf dem Ver-

gebens liegt der Hauptnachdruck. Daher werden die Anstalten der Moabiter, um den Schutz ihrer Götter zu erhalten, ausführlich und breit beschrieben, während der Erfolg treffend nur mit zwei Worten ausgesprochen ist. Diese beiden Worte sind aber die letzten des 3ten Verses, nämlich: יֹרֵד בַּבֶּכִי. Bei der Erklärung dieser Worte müssen wir durchaus zu der älteren, vor Schultens gewöhnlichen, zurückgehen. Seit diesem Gelehrten ist es nämlich üblich geworden, die Worte von einem Zerfließen in Thränen, zu erklären. Allein der Ausdruck יָרַד בַּבֶּכִי in dieser Bedeutung wäre dann im Hebräischen ganz einzig in seiner Art; denn der Hebräer sagt sonst nur תֵּרַדְנָה עֵינֵינוּ דִּמְעָה unsre Augen steigen herab in Thränen d. h. unser Auge zerfließt in Thränen Jer. 9, 17; 13, 17; — 14, 17. Ps. 119, 136. oder פַּלְגֵי־מַיִם תֵּרַד עֵינִי Wasserbache strömt mein Auge herab. Klagel. 3, 48; oder אֲנִי בוֹכִיָּה עֵינִי יֹרְדָה מַּיִם, mein Auge weint, mein Auge steigt in Thränen herab. Klagl. 1, 16. Alle diese einer späteren Zeit angehörenden Ausdrücke, sind doch noch sehr verschieden von dem Ausdrucke an unserer Stelle יָרַד בַּבֶּכִי. Dies fühlte auch Herr Hitzig (S. 43.); statt aber dadurch auf das Richtige geführt zu werden, fand derselbe darin, seiner Hypothese zu Liebe, blos einen harten Ausdruck, einen Archaismus. Bei dieser seit Schultens üblichen Erklärung ist das Verhältniß des dritten zum zweiten Verse ganz übersehen. Der zweite Vers beginnt: עָלָה לְבֶּכִי, der dritte schließt: יֹרֵד בַּבֶּכִי. Offenbar findet doch in diesen Worten ein Gegensatz Statt. Der Prophet will sagen: Um durch seine Thränen die Götter zu rühren und zur Hülfe zu bewegen, steigt das Volk hinauf zu den Anhöhen, auf welchen die Tempel gewöhnlich erbaut waren, und auf das Dach der Häuser, den gewöhnlichen Orten der Privat-Andacht. Allein unter Thränen steigt es wieder herab oder kehrt es zurück, ein Beweis, daß es keinen Trost ge-

funden, daß sein Gebet vergeblich gewesen ist. Sicherlich ist dieß an unserer Stelle die einzig richtige Erklärung.

Im zweiten Verse ist Dibon, und gleich nachher Nebo und Medeba, als Theil für das Ganze, gesetzt d. h. von sämmtlichen vertriebenen moabitischen Flüchtlingen aus den verwüsteten Gegenden nördlich vom Arnon. Eben darum heißt es auch zuerst allgemein עָלָה הַבַּיִת, wobei man unbedingt an die Privathäuser der Moabiter denken kann, denn das flache Dach der Morgenländer, oder das Obergemach des Hauses, waren ja die Orte, wo man zu beten pflegte. 1 Könige 17, 19 ff. — 2 Kön. 23, 12. — Daniel 6, 10. 11. Jerem. 19, 13. Zeph. 1, 5. Die Flüchtlinge hingegen oder die Bewohner von Dibon, welche keine Häuser mehr haben, ziehen zu den Tempeln oder Altären בָּמוֹת. — Das עַל vor נְבוֹ und vor מֵידְבָא ließe sich eben so wohl durch auf, als durch um übersetzen. Allein wie könnten die Moabiter noch auf Nebo und Medeba als betend dargestellt werden, da der Prophet das Land nördlich vom Arnon, in welchem diese beiden Orte lagen, als in der Gewalt der Feinde überall voraussetzt, wobei es gleichviel ist, ob diese Verwüstung als zur Zeit des Ausspruches schon erfolgt oder als erst bevorstehend betrachtet wird. Folglich kann עַל nur in der zweiten Bedeutung genommen werden, in welcher dasselbe nach Verben des Affectes sehr häufig vorkommt und den Grund oder Gegenstand bezeichnet. — Bei Nebo denken die Ausleger, so viel mir bekannt, alle an den Berg Nebo, welcher 5 Mos. 32, 48. 34, 1 als der Ort genannt wird, von welchem herab dem Moses vergönnt war, vor seinem Tode seinen sehnsüchtigen Blick auf das Land der Verheißung zu werfen. An oder auf diesem Berge soll eine Stadt gleiches Namens gelegen haben. Davon weiß indeß, wie Herr Hitzig richtig bemerkt, niemand etwas. Indem jedoch derselbe aus Burckhardt das Daseyn von Ruinen eines alten Tempels nachzuweisen sucht, dessen Daseyn zur Zeit unseres Ausspruches

kaum glaubhaft ist, beweist Herr Hitzig indirect auch das Daseyn eines Ortes; denn ein größerer Tempel ohne einen solchen ist kaum denkbar.

Das Richtige möchte Hieronymus haben, dessen Worte, da sie ganz übersehen scheinen, ich ganz hersetze. (**De situ et nominibus locorum Hebr. Opp. Venet. III. p. 251. Nabau, quod Hebraice dicitur Nebo, mons supra Iordanem contra Ierichum, in terra Moab, ubi Moses mortuus est. Et usque hodie ostenditur in sexto milliario urbis Hesbus, contra orientalem** a) **plagam.**

Nabo, civitas filiorum Ruben in regione Galaad, cuius meminit Isaias in visione contra Moab, et Ieremias. — — Sed et usque hodie ostenditur desertus locus Naba (*Ναβαβ* = נְבוֹ), distans a civitate Esbus millibus octo contra meridianam plagam.

15, 7. Der נַחַל הָעֲרָבִים kann nur ein Bach seyn, welcher die Südgränze des moabitischen Gebietes bildet, also in der Nähe von Zoar zu suchen ist, wie schon Gesenius zu dieser Stelle gezeigt hat, womit zu vergleichen ist desselben Gelehrten Anmerkung zu der Uebersetzung von Burckhardt's Reisen in Syrien II, 1066. Derselbe Bach wird Amos 6, 14 נַחַל הָעֲרָבָה genannt, mit welchem er auch von Herrn Hitzig identificirt worden ist. Streitig aber ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, und da auch das Neueste, was sich hierüber gesagt findet, nicht befriedigt: so ist es hier am rechten Orte, den Gegenstand näher zu erörtern.

Wie man aus Jos. 3, 16, wo das Wort erklärt wird, und aus den alten Uebersetzungen des A. T. sieht, ist die eigentliche Bedeutung des Wortes schon frühe verloren gegangen, was, wie sich bald zeigen wird, sehr erklärlich ist. Die LXX. haben das Wort ערבה übersetzt durch

---

a) Ein Schreibfehler, für welchen das Griechische richtig hat εἰς δυσμάς.

ἔρημος Jes. 33, 9; — 35, 1; — 41, 19; — 51, 3. Jerem. 17, 6. Zach. 14, 10; durch ἄβατος und ἄπειρος Jerem. 2, 6; — 50, 12; — 51, 43; durch γῆ διψῶσα Jes. 35, 6; durch δυσμή in den historischen Büchern, als 4 Mos. 22, 1; 33, 48. 49. 50 rc., und einmal in den Psalmen 68, 4; durch ἑσπέρα, 1 Sam. 23, 24., endlich durch ἀραβία Hesek. 47, 8; denn andere Uebersetzungen an Stellen, wo die Uebersetzer den hebräischen Text anders gelesen haben, gehören nicht hierher. Man sieht übrigens, daß diese Uebersetzer nur gedeutet oder gerathen haben, ohne zu wissen, was das Wort eigentlich bedeute. Darum hat Theodotion das hebräische Wort ganz beibehalten, indem er geradezu ἀραβά setzt, Hiob 39, 6, wie von den LXX. schon Jos. 3, 16, jedoch mit größerem Rechte, geschehen war. Aquila hat dafür ὁμαλή und ὁμαλής gebraucht 1 Sam. 23, 24; Hiob 39, 6; Jes. 35, 1. Symmachus dagegen scheint meist πεδιάς oder πεδινή dafür gesetzt zu haben. 4 Mos. 22, 1; — 26, 3. 32. 38; 5 Mos. 3, 17; Jos. 11, 2; 1 Sam. 23, 24; 2 Sam. 15, 28; Jes. 35, 1; Amos 6, 14. Doch hat er Hiob 39, 6 ἀοίκητος. In neuerer Zeit ist es, seit Simonis, fast allgemein üblich geworden, dem Worte עֲרָבָה die Bedeutungen Ebene, Wüste beizulegen, und da sich dazu im Hebräischen kein entsprechendes Stammwort mehr findet, so hat man das äthiopische עבר, sterilis fuit, zu Hülfe genommen, und eine Versetzung der Buchstaben für wahrscheinlich gehalten. Dieß voraufgeschickt, wollen wir versuchen, auf einem andern Wege die eigentliche Bedeutung des Wortes herauszufinden.

Durch die Beobachtungen neuerer Reisenden a) ist es außer allen Zweifel gesetzt worden, daß in alter Zeit der Jordan sein Gewässer mitten durch die arabische Wüste dem Meerbusen Akaba, einem östlichen Seitenarme des

---

a) Vergl. Burckhardt's Reisen in Syrien und Palästina S. 8 und 731.

rothen Meeres, zusandte. Die Thalniederung aber, welche der Jordan, wo nicht von seinen Quellen an a), doch von seinem Austritte aus dem galiläischen Meere bis zu seiner Einmündung in den Meerbusen von Akaba durchströmte, führte den Namen עֲרָבָה. Von dem südlichen Theile dieses Thales kommt der Name noch vor 5 Mos. 1, 1; — 2, 8; Jos. 12, 1; ja sogar noch jetzt führt wenigstens ein Theil dieses Thales, südlich von Besseyra bis zum rothen Meere hin, den Namen عَرَبَة b). Im A. T. wird jedoch das Wort עֲרָבָה häufig von dem Palästina näheren Theile des Thales, vom See Tiberias bis zum todten Meere herab, gebraucht. Daher heißt zunächst dieses Meer יָם הָעֲרָבָה 5 Mos. 4, 49; Jos. 3, 16; — 12, 3; 2 König. 14, 24. Sodann führt das Jordansthal, nördlich vom todten Meere, den Namen עֲרָבָה; Jos. 12, 1; 2 Sam. 4, 7; und zwar heißt der westliche Theil עַרְבוֹת יְרִיחוֹ Jos. 4, 13; — 5, 10 u. öft.; der östliche Theil עַרְבוֹת מוֹאָב 4 Mos. 22, 1; 5 Mos. 34, 1. 8. Daß aber auch der übrige Theil dieses Thales bis zum See Tiberias den Namen עֲרָבָה geführt habe, geht hervor aus Jos. 12, 3. 8. Die Beschaffenheit dieses Thales, durch welches der Jordan seinen Weg nach dem rothen Meere nahm, war aber nach der wechselnden Beschaffenheit des Bodens sehr verschieden. Gegenwärtig bildet das Jordansthal zwischen dem See Tiberias und dem rothen Meere eine von zwei Gebirgsreihen im Westen und Osten begrenzte Mulde, الغور genannt, und etwa zwei Stunden breit. Der Boden desselben ist da, wo sich Wasser findet, von einem üppigen Grün bedeckt, sonst aber dürr und öde. Doch werden im A. T. mehrere Orte in diesem Thale genannt

---

a) So Eusebius Onomastic. s. v. Αὐλών.

b) Burckhardt a. a. O. S. 732.

Jos. 15, 61. 62, und der Talmud erwähnt Viehes von kleinerem Wuchse, Bäume und Getreide aus dieser Gegend, s. Wetstein zu Matth. 3, 1. Mitten in dieser Mulde hat sich der Jordan ein kleineres Thal, etwa vierzig Fuß tiefer und eine Viertelstunde breit, ausgewühlt, und hier ist sein Bette von hohen Bäumen beschattet und von einem immer frischen Grün eingefaßt. Zahlreiche Beduinenstämme ziehen mit ihren Herden theils das ganze Jahr, theils während des Winters in diesem Thale umher a). Da wo jetzt der Jordan in das todte Meer einmündet, öffnete sich in alter Zeit eine herrliche Aue, wie ein Garten des Herrn, das Thal Siddim, bekannt wegen ihrer Fruchtbarkeit und mit mehreren Städten bebaut, 1 Mos. 13, 10. Steile Felswände umschließen jetzt dieß Thal, an dessen Stelle das todte Meer getreten ist, dessen Anblick die Seele mit Trauer und Schrecken erfüllt. Von da an weiter nach Süden, bis zum rothen Meere, zeigt sich jetzt dem Auge, da wo ehemals der Jordan seine Wasser wälzte, nichts als ein wasserloses, sandiges Thal, in welches nur öde Felsen, die dasselbe an einigen Orten umschließen, einige Abwechselung bringen. Wo aber dieses Sandmeer, besonders im Winter, von Wasser befeuchtet wird, da bricht alsbald an den alten Ufern einiges Grün hervor, gleichsam die Ueberreste einer besseren Vergangenheit, oder jener Zeit, da das Wasser des Jordan noch reichliche Nahrung darbot. Einem Thal wie diesem, mitten zwischen

---

a) Diese Araber werden aufgezählt in Burckhardt's Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby. Weimar 1831. S. 21. Sie führen den gemeinschaftlichen Namen Ghur-Araber von غور. Nach Burckhardt a. a. O. heißt aller Marschboden Ghur. Eigentlich bezeichnet غور überhaupt eine tiefliegende Gegend. — Die Schilderung des Jordansthales selbst ist entlehnt aus Burckhardt's Reisen in Syrien und Palästina S. 593—97.

Wüsten gelegen, kann in alter Zeit der Name der Wüste nicht beigelegt worden seyn, und schon darum kann die Ableitung aus dem Aethiopischen von עבר, sterilis fuit, die so schon gekünstelt ist, nicht zugelassen werden. Wir bedürfen aber auch nicht derselben.

Dasjenige, was am Jordan in alter Zeit, wie noch jetzt, am meisten fesselt und anzieht, ist sein grünes, von hohen Bäumen überwölbtes Bette. „Dieses niedrige Thal," sagt Burckhardt a), „ist mit hohen Bäumen und einem üppigen Grün bedeckt, welches einen auffallenden Kontrast mit den sandigen Abhängen bildet, die es von beiden Seiten begrenzen." Dasselbe führt schon im A. T. den Namen: Pracht des Jordan, גְּאוֹן הַיַּרְדֵּן, Zach. 11, 3; Jer. 12, 5; — 49, 19; — 50, 44. Die hohen Bäume aber, welche die Ufer des Jordan zieren, sind nach einer, ebenfalls von Burckhardt b) mitgetheilten, Bemerkung, Weiden, von den Arabern غرب genannt. Dieß ist noch ganz einerlei Wort mit dem hebräischen עֲרָב, Weide. Das Femininum desselben Wortes עֲרָבָה, wie קָנֶה von קָנָה, wird einen mit Weiden besetzten Ort, wie wir sagen, ein Weidicht, oder eine Weidenaue bezeichnen, ein Name, welcher ganz für das Jordansthal paßt. Und daß diese Ableitung die richtige sey, wird auch bestätigt dadurch, daß der kleine Winterbach, welcher die Grenze des Moabitischen gegen Süden macht, bei Amos 6, 14 נַחַל הָעֲרָבָה, Bach des Weidichts, Jesaia 15, 7 נַחַל הָעֲרָבִים, Bach der Weiden heißt, welches letztere Wort doch deutlich auf עֲרָב hinweist. Bestätigt wird ferner diese Ableitung durch die Analogie, in sofern der Orientale gern Ortsnamen nach gewissen, an den zu benennenden Orten sich findenden, Pflanzen wählt; ein Gebrauch, welcher demselben noch

a) Reisen in Syrien S. 594.

b) Ebendas.

näher gelegt ist als uns, da, wie mehrere Reisende, und unter ihnen auch Burckhardt a), bemerkt haben, „in der Wüste selten verschiedene Arten der Kräuter bei einander sich finden, aber jeder District seine eigenthümliche Pflanze zu haben scheint, die da wächst, wo man keine andere findet." Analog sind im A. T. die Benennungen עֵמֶק הַבָּכָא, das Thal des Bakkastrauches, Ps. 84, 7. ע' הָאֵלָה, das Terebinthenthal, 1 Sam. 17, 2 u. v. נַחַל הַשִּׁטִּים, das Akazienthal, Joel 4, 18. נ' קָנָה, das Schilfthal, Name eines bestimmten Thales, obschon Schilf überall am Wasser sich findet, Jos. 16, 8; — 17, 9. נ' אֶשְׁכֹּל, das Traubenthal, 4 Mos. 13, 23. 24. Wie עֲרָבָה allein von einer Gegend und dafür Jes. 15, 7 עֲרָבִים gebraucht wird; so findet sich öfter שִׁטִּים, eigentlich Akazien, von einer bestimmten Gegend gebraucht, 4 Mos. 25, 1; Jos. 3, 1; Micha 6, 5 u. ö. b). Der Einwand, daß der Name Weidenbach sehr vielen Bächen zukommen könne, verdient folglich weiter gar keine Berücksichtigung und Widerlegung; denn dann dürften auch wir in Deutschland keinen Weidenbach, Erlbach, Mühlbach, keine Soole eigentlich Salzwasser haltenden Fluß haben, da dieß auch auf sehr viele paßte. Die Wirklichkeit widerlegt es allen grübelnden Theorien zum Trotz.

Passend und richtig also wäre die Benennung des Jordansthales durch עֲרָבָה; allein passend war dieselbe

a) Bemerkungen über die Beduinen S. 181.

b) Eine ähnliche Bewandniß wie mit עֲרָבָה, hat es mit dem arabischen Worte عراق. Dieses bedeutet eigentlich das Ufer. S. Reiske ad Abulfedae annal. moslem. I. p. 228. Den Namen Irak, welcher bekanntlich in so weiter Ausdehnung genommen wird, führt aber ursprünglich, wie aus einer Bemerkung Burckhardt's (Reisen in Syrien S. 1050) hervorgeht, das Uferland des Euphrates, oder das breite Thal, in welchem derselbe fließt.

nur in alter Zeit, nur bis zu jener merkwürdigen Naturbegebenheit, in deren Folge das herrliche Siddim in Feuer unterging und an seine Stelle ein finsterer See trat, welcher die Wasser des Jordan, die ehedem ihren Ausfluß in das rothe Meer gehabt hatten, verschlang und noch bis jetzt verschlingt (1 Mos. 19.). Dadurch wurde der beste und größere Theil des ehemaligen Jordanthales zu einer dürren Oede, der größte Theil seines Weidenschmuckes verschwand und kaum noch, daß die sandigen Seitenwände des Thales den alten Lauf des Verflusses bezeichnen. Indeß der Name blieb für das Thal. Eben dadurch mußte aber die ursprüngliche Bedeutung des Wortes allmählich verloren gehen. Keine Weidenaue, sondern vielmehr eine sandige öde Wüste führte der größte Theil der Gegend, von welchem dieser Name galt, den Blicken vor. Kann es nun verwundern, wenn man fortan bei dem Worte עֲרָבָה an eine Wüste dachte, und dasselbe zur Bezeichnung einer solchen geradezu brauchte? Und so zeigt es sich in der That im A. T. עֲרָבָה steht an mehreren Stellen des A. T. geradezu für Wüste. Vergl. Jes. 33, 9; — 35, 1; — 51, 3 u. a.

Fast aber scheint es, als sey diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes schon in früherer Zeit wieder errathen gewesen. Denn Jes. 33, 9 haben einige Handschriften der Lxx. das Wort עֲרָבָה, der Grundbedeutung nach richtig, aber dem Zusammenhange nach falsch, übersetzt durch: ἕλη, wobei man sofort erinnert wird an τὸ ἕλος τοῦ Ἰορδάνου, 1 Makk. 9, 42. Das Wort ἕλος erklärt aber Hesychius durch σύμφυτος τόπος, ἢ χεῖλος ποταμοῦ, καὶ ὁ τελματώδης τόπος· und ἕλη durch σύνδενδροι τόποι. Aehnlich Suidas.

Die Bedeutungen des Wortes עֲרָבָה werden hiernach auf folgende Weise zu ordnen seyn:

עֲרָבָה, von עֲרָב, bezeichnet eigentlich einen mit Weiden bewachsenen Ort. Den Namen הָעֲרָבָה führte vorzugsweise

die nächste Umgebung des Jordan, so weit seine Ueberschwemmungen reichten, weil diese mit hohen Weidenbäumen bewachsen sind. Im weiteren Sinne erhielt hierauf die ganze Thalniederung, in welcher der Jordan bis zur Einmündung in das rothe Meer fließt, den Namen הָעֲרָבָה. Da nach der Entstehung des todten Meeres der größte Theil der עֲרָבָה zu einer Wüste wurde, so ging die Grundbedeutung gänzlich verloren und das Wort wurde häufig gleichbedeutend mit Wüste gebraucht.

Es giebt vielleicht weiter kein einziges Wort, dessen verschiedene Bedeutungen sich so geschichtlich entwickeln und dabei in eine so frühe Zeit zurückführen lassen, als das vorstehende.

16, 7. Darum jammert Moab über Moab. Diese Worte erklärt man gewöhnlich so, daß der Sinn seyn soll: Darum, ob dieser abschläglichen Antwort, bejammert Moab sein trauriges Loos. Da indessen im vorhergehenden Verse die Moabiter von dem Könige von Juda abgewiesen werden, in Folge bereits gemachter Erfahrungen; so ist es im Munde des Propheten viel nachdrücklicher und auch wohl richtiger, bei den Klagen Moabs über Moab an die bittere Reue zu denken, welche die Moabiter über ihr früher gegen Juda beobachtetes Benehmen empfinden. Sie machen sich selbst bittere Vorwürfe darüber.

Bei den letzten Worten dieses Verses אַךְ־נְכָאִים möchte die alte Erklärung, welche dieselben auf אֲשִׁישֵׁי bezieht, wieder in ihre Rechte einzusetzen seyn. Denn wenn Gesenius sagt, daß das Adjectiv נָכָא, נְכֵא und נָכֶה sonst immer tropisch für: niedergeschlagen stehe; so steht dem 2 Sam. 4, 4; — 9, 3 entgegen. Die eigentliche Quelle des Irrthumes ist aber in dem Worte אֲשִׁישֵׁי zu suchen. Freilich wenn man dieses Wort durch Trümmer übersetzt, so paßt es nicht, dieselben als ganz zerschlagene zu bezeichnen. Allein diese Bedeutung des Wortes ist nur angenommen, nicht erwiesen, und die Grundbedeutung

von אֹשֶׁשׁ Grund, Grundfeste, reicht vollkommen aus, ja giebt sogar einen viel kräftigeren Sinn. Zur Zeit des Ausspruches war nämlich die Hauptfeste des Landes Kir-Chareseth noch nicht zerstört. Der Prophet sieht dieselbe aber schon im Geiste zerstört, und verheißt: daß in Folge der abschläglichen Antwort von Seiten Juda's die Moabiter klagen würden über die festen Werke, אֲשִׁישֵׁי, oder über die Grundfesten, ihrer Hauptfestung, welche, was ja kaum glaublich schien, von den Feinden sicher oder ganz zerstört werden würden: אַךְ־נְכָאִים. Man übersetze:

> Darob seufzet Moab über Moab, — Alles seufzet,
> Ueber die Grundfesten Kir-Chareseths jammert ihr, —
> (über) die ganz zerstörten.

4.

Mit Zungen! lieben Brüder, mit Zungen reden!

Vom

Archidiakonus Harms in Kiel.

> Plin. epp. 1, 5. — nec sum contentus eloquentia seculi nostri.

(Ursprünglich für einen Predigerverein geschrieben, dessen Mitglied der Verfasser ist.)

Es will mir zu wenig scheinen, daß ich nur meine Predigtdispositionen in unsern Verein zum dießjährlichen Umlauf gebe, und ich glaube von Ihnen allen so viel gekannt zu seyn, daß ich wohl ein Mehreres thun darf, ohne irgend den Argwohn zu erwecken, ich wollte mich nur damit hervorthun. Nein, diese Furcht habe ich nicht, dagegen von der Furcht bin ich nicht frei, Sie möchten mein Darbringen für ein gar zu unbedeutendes halten, oder in einem Bilde gesprochen, Sie möchten verlangen:

da ich doch ausgehe und Sie besuche, so müßte ich den Hausrock abgelegt haben und in einem Anzuge kommen, der einige Wahl und einigen Fleiß an den Tag legt zur Bezeugung einer schuldigen Aufmerksamkeit. Aber, ich habe nicht die Zeit dazu, auch soll ich nach ärztlicher Vorschrift mich diesen Sommer nicht schriftstellerisch kleiden, was thue ich denn, da ich's doch so gern mag? Ei, ich schreibe nachlässig, wie mir die Einfälle kommen, oder im Bilde geblieben, ich lasse Sie zu mir kommen, auf meine Stube, daselbst nehmen Sie mir auch den Hausrock nicht übel, wenn ich Sie darin empfange. ....

Nach der Ueberschrift werden Sie vermuthen, ich brächte etwas über das paulinische Zungenreden, mit neuen, mit andern Zungen reden. Oder hätten die beiden !! oben und das: lieben Brüder diese Vermuthung nicht in Ihnen aufkommen lassen? Nein, davon auch nichts. Davon hat man so viel gelesen und so viel zu lesen, daß wenigstens ich nichts hinzuzufügen habe. Thue das, wer sich mehr mit der Exegese beschäftigt, wer aus späteren Quellen später geschöpft hat, aus berliner, königsberger, bonner oder aus welchen. Von mir ist diese Ueberschrift aus dem Grunde gewählt, weil ich mit diesem Ausdruck am besten zu bezeichnen glaubte, was ich eigentlich meine, wenn ich uns auffordern will, unserer Amtssprache eine andere Gestalt zu geben. Der Ausdruck Sprache genügt mir nicht als einestheils zu weit, indem er ja auch an die grammatischen Formen denken läßt, die ich aber fast gar nicht meine, und als anderntheils zu eng, indem er an Abweichungen von dem Gewöhnlichen und Ueblichen, an Herübernahmen aus dem Entlegenen und Fremden, an poetische Erhebungen, da das Wort schon als Wort und als Wort allein wirket, — daran nicht denken läßt, woran ich aber eben gedacht haben wollte und meine gerade dieß mit dem Ausdrucke Zunge, neue Zunge, unter der Hülfe freilich der Erinnerung an 1 Kor. 14 anzugeben. Nicht wahr, Sie verstehen mich

jetzt? Nämlich ungefähr so weit ich mich selbst verstehe. Wir kommen ja dem Begriffe dieser Sache wohl noch etwas näher, indeß in solche Nähe, daß wir ihn anfassen und aufstellen können, den Begriff aufstellen, kommen wir meines Erachtens nicht, dieweil unsere Sache über den Begriff erhaben ist, wie alles, was nicht ein Product des Begriffs selber ist, in ihn hinein sich nimmer bringen läßt, Leben z. B., Geist, Kraft u. v. m.

Noch einmal aber lassen Sie mich auf 1 Kor. 14 hinweisen. Sie wünschen gewiß mit mir, daß sich daselbst ein Exempel, eine Probe fände von einer Rede mit Zungen, und wünschen dieses nicht allein aus dem Grunde, um die bezüglichen Schriftsteller besser zu verstehen, sondern gleichfalls, um nach Befund der Nützlichkeit diese Gabe wo möglich uns zu erwerben, indem sie ja nach der Lehre des Apostels erwerblich ist. Was vor eines Jahres Zeit in London in Irvings Kirche sich davon gewiesen hat, das freilich läuft auf nichts hinaus, d. h. wenn die Mittheilungen richtig sind. Wir lassen demnach diese Gabe als Gabe, als Wundergabe gänzlich dahingestellt seyn, uns lediglich auf unsere eignen Füße gestellt ansehend. Und auf diesen unseren eignen Füßen gehend, lassen Sie uns ungefähr diesen Weg nehmen. Zuerst auf das Feld der gegenwärtigen Vorkommenheit, zu betrachten, was da wächst, daß da nichts Schmackhaftes und Saftreiches wächst, auch die große Einförmigkeit und Einfarbigkeit, die daraus entsprießende Langweiligkeit sammt der Trägheit daselbst gefunden wird. Dann, — wir müssen denn sehen, wie hinauf zu kommen ist, auf das Feld, da sich finden, die wir suchen, die neuen Productionen der Rede, wie diese sich ausnehmen und was wir von ihren Tugenden in Erfahrung bringen können. Zuletzt, und als wieder nach Hause gehend sprechen wir über die Verpflanzbarkeit dieser Gewächse, ob und wo sie ihren geeigneten Boden fin-

den, und ob Jedermann das Geschick habe der Verpflanzung.

Was man nicht weiß, das bekommt man nicht zu wissen und was man zu wissen bekommt, das weiß man oder es ist auch nicht werth gewußt zu werden, — so möchte ich unsre Predigten bezeichnen ihrem Inhalte nach. Auf das Gebiet des Wissens sind wir nun einmal mit unsern Vorträgen gesetzt, belehren, Kenntnisse mittheilen in mehrfältiger Art, nämlich Kenntnisse erweitern, Kenntnisse berichtigen, an Kenntnisse erinnern, das ist in Folge der tollen, alle Religion auf den Kopf stellenden, Regel „durch den Verstand zum Herzen" unser Werk geworden. Was die Menschen glauben und thun sollen, worin etwas bestehe und nicht bestehe, wovor man sich zu hüten, wonach man zu streben habe, was uns dazu antreiben solle, dabei bewahren, darin fördern, aus welchen Gründen, welche Ursachen wir haben, — hierauf läuft es allezeit hinaus, was wir predigen, also immer auf ein zu Beachtendes, zu Beherzigendes, immer auf Kenntnisse. Nehmen wir, welchen Band Predigten wir auch aus unsern Repositorien herausziehen, und sehen die Inhaltsanzeige an, so finden wir das bestätigt. Ob das denn nicht so seyn solle? Nein sage ich, die Kirche ist weder Schule noch Auditorium; hierhin oder dorthin gehört das Mittheilen der Kenntnisse, in die Kirche aber gehört es nicht. Grund angegeben, einer: Wir predigen vor Confirmirten, d. h. vor Personen, denen wir selbst das Zeugniß gesprochen haben, daß sie den ganzen Rath Gottes zu ihrer Seligkeit kenneten; ein zweiter Grund: Wir haben auch an Stellen zu predigen vor Personen, die eben so viel, wie wir selbst, und noch mehr wissen; ein dritter: Unsere Zuhörer sind ja mehrentheils unser Leben lang dieselbigen Personen und eine Classenabtheilung findet ja nicht Statt, sollen denn die Vorgerückteren immer unter den Zurückgebliebenen und Nachkommenden bleiben? ein vierter Grund:

Bei der reichsten und klarsten Mittheilung der Kenntnisse müssen wir uns selbst sagen, an unserm Herzen es uns abfühlend, falls es unsere Zuhörer nicht auf eine oder andere Art uns sagen: daß wir das Rechte doch nicht getroffen hätten. Und der fünfte Grund, welcher die andern in sich aufnimmt: das Wenigste an der Religion ist Lehre, das Meiste ist, oder richtiger gesagt, sie selbst ist Leben, — das zur Lehre kommen muß, wenn die nicht ganz todt bleiben soll. Wahrlich wir gehen Wege, die wir nicht gehen sollten. Ich weiß, was Sie einreden, und haben es schon, ehe ich diese Wendung mache, bei Sich eingeredet: Was meint er doch? daß wir alle kalte Verstandesprediger seyen? Ich weiß aber in der That nicht, wie wir anders uns anzusehen haben, in sofern wir Kenntnisse mittheilen, als die ja doch eine Sache des Verstandes sind und — des Herzens nicht sind. Sie anerkennen doch die große Kluft zwischen Verstand und Herz? Ja nennen Sie es nicht mit mir ein schlechthin Unbegreifliches, wie jener zu diesem komme? Mir ist es völlig so unbegreiflich, als wie der Geist auf die Materie wirkt. Aber der Geist, sagen Sie, wirkt doch auf die Materie, so in unsern Predigten der Verstand auf das Herz. Ich habe nur ein Gleichniß, kein Beispiel geben wollen. Den Geist lasse ich auf die Materie wirken in der verborgenen Weise, die des Schöpfer's Einrichtung ist, hingegen wenn ich die Absicht habe, durch den Verstand auf das Herz oder durch Kenntnisse, die ich mittheile, durch Vorstellungen, die ich mache, auf den Willen, auf das Gefühl, wohin es denn ist, zu wirken, da dürfen mir wahrlich die Wege nicht unbekannt seyn, die ich zu gehen habe, und ich kenne sie nicht, da muß ich von den Wechselbeziehungen zwischen beiden wissen, und ich weiß von ihnen nicht. Was soll ich denn thun, da ich einmal kein anderes Instrument, als Kenntnisse, habe, die sich blos der Verstand anzueignen vermag? Dieß Instrument brauchen, wie gut es denn geht,

fleißig es brauchen, in dieser, in der, in jener Weise es brauchen, stets von Neuem es versuchend und die Erfahrung fragend, wie gebraucht es sich wirksam bewiesen habe, hier in unserm Fall; auf welche Weise sich die Aufmerksamkeit in Andacht permutirt habe. Indeß, und jetzt komme ich auf das zurück, was ich Anfangs dieses Absatzes sagte: Was wir nicht wissen, das bekommen wir nicht zu wissen u. s. w. Wir sind nämlich diejenigen Leute nicht, die Sonntag für Sonntag ein Füllhorn von Kenntnissen auszugießen haben und von Kenntnissen, die interessiren, allgemein interessiren, und weil wir diejenigen nicht sind, so bringen unsere Predigten bald nichts Unbekanntes, bald nichts Interessantes. Ich that diesen Augenblick, wozu ich vorhin aufforderte, nahm einen Band Predigten aus meinem Repositorium, habe Reinhard 1807 Band 2 gegriffen. Diese ganze Inhaltsanzeige abzuschreiben, habe ich die Zeit nicht, gleichwie meine Leser die Zeit und Geduld nicht zum Lesen; werden denn nur einige Themata herausgenommen, was ich auch für hinlänglich halte zu meiner Beweisführung. Am ersten und zweiten Pfingsttage: „Ueber die Erhebung zum Unsichtbaren, welche das christliche Pfingstfest gewährt" (Aufschwung zum Ewigen — ist eine ganze Predigtsammlung eines Andern betitelt), wer begehrt das zu wissen? zum Unsichtbaren, ist es Neutrum oder Masculinum? das Neutrum ist es, die unsichtbare Welt, viel zu weit und zu unbemessen für einen pfingstfeiernden Christen! 1. Trinit.: „Von den Mitteln, durch welche wir die Hoffnung eines künftigen Lebens in uns erhalten und stärken sollen," das bieten wir Christen? Unsterblichkeits b e w e i s e? und H o f f n u n g s gründe? — „Ueber das Antworten mit der That" 17. Trin., wie speciell und herausgepreßt! und wie trocken: „vor allen Dingen genauer beschreiben"! — Am 3. Bußt.: „Wieviel bei dem gegenwärtigen Zustande des Vaterlandes auf die Ueberzeugung ankomme, die Grundlage ei-

nes wahren Volksglückes sey wahre Frömmigkeit." Ob jemand das in Zweifel stelle? Ich meine, ob von Kirchgängern jemand? Sogar von der Redaction eines politischen öffentlichen Blattes, weiß ich, ist ein Aufsatz, ähnlichen Inhalts, mit den Worten zurückgewiesen: das versteht sich ja von selbst. — Weihnachten: „Das Geburtsfest Jesu, ein Fest der Aussöhnung mit der menschlichen Natur" herausgeholt aus dem Worte: und den Menschen ein Wohlgefallen. Ein Aussöhnungsfest, wenn es noch ein Feindschaftsfest wäre in Gemäßheit Kol. 3, 5: So tödtet nun eure Glieder, die auf Erden sind! Und wo findet sich „ein Unwille, ein Abscheu, ein Widerwille" gegen die menschliche Natur, der „zu heben" ist? häufig genug unter den Kirchgängern und am Weihnachtsfeste, daß darüber zu predigen ist? — Seyen wir offen und aufrichtig, lieben Brüder: Wenn bei Durchlesung einer Thematenreihe bei Reinhard hier und da eine besondere Lust entsteht, diese Predigt vor andern zu lesen, so ist es zehnmal die Curiosität, wie doch dieses Thema möchte ausgeführt seyn, wenn es Einmal die Vermuthung ist, durch diese Predigt besonders erbaut zu werden. Mißverstehen Sie mich nicht! Ich will kein Tadler Reinhard's seyn, so wenig, daß ich gern bekenne, ich möchte wie Reinhard zu predigen im Stande seyn, um diese Geschicklichkeit nach meiner Art anzuwenden. Aber ich tadle diese reinhardsche Predigtweise, bei wem sie sich findet, bei mir, bei Ihnen, bei Allen mehr und minder sich findet, nämlich: so auf die Mittheilung der Kenntnisse ausgehen, und das Wissen der Zuhörer zu vermehren suchen, — setze hinzu nach der Aehnlichkeit des Spruches vom grünen Holz: Wenn selbst ein Reinhard es nicht gut macht auf diesem Wege, was wollen wir andern uns daun vergeblich bemühen a)!

---

a) Ich bin nicht der königsberger Hamann, sondern nur der Kieler Harms, aber ich bin fünf und zwanzig Jahr Prediger gewe-



Dieses von dem Inhalt unserer Predigten, jetzt, was sie sind, dem Vortrage, der Sprache, dem Ausdrucke nach. Wie das Gehirn den Schädel, so bildet der Inhalt den Ausdruck, daher denn, wie jener, auch dieser der rechte nicht ist. Groß ist die Gleichförmigkeit der Kanzelsprache und ist sogar zu einem besondern Namen gekommen: Kanzelstyl, Kanzeldeutsch. Ein Document dessen stellt die mühlhäuser Predigtsammlung dar; zwei, drei abgerechnet, singen alle Prediger darin bis zur Ununterscheidbarkeit dieselbige Melodie, wie die Lerchen und Nachtigallen. Das kommt daher, sie alle wollen belehren, Kenntnisse mittheilen. Deutlichkeit, Behaltbarkeit schaffen daher das Sprachgesetz. Unter den einzelnen Verboten steht oben an, 5 Mos. 5, 8: Du sollst kein Bildniß machen einigerlei Gleichniß, weder oben im Himmel (etwa die Sonne magst du brauchen, die so allmählich aufgehende und Licht mit Wärme verbunden gebende Sonne), noch unten auf Erden (Saat und Ernte sind verstattet), noch im Wasser unter der Erde (Sturm auf dem Wasser ist zulässig). Um bei Reinhard zu bleiben, er

---

sen, das ist er nicht gewesen. Daher glaube ich eben sowohl ein Urtheil über Reinhard nehmen zu dürfen, wie er ein Urtheil über Zollikofer genommen hat. Das ist sein Urtheil über Zollikofer, H. Schriften von Roth 7, 284: Z. verbindet mit dem Reichthum seiner Sprache eine sehr glückliche Oekonomie der Worte für den Verstand und das Herz. Die Schnur seiner Fragen, Ausrufungen und Redefiguren ist voller Licht und Wärme für die Einbildungskraft. Sein Mechanismus ist voller Symmetrie. In seinen Gebeten, Abtheilungen und Anwendungen ist Einheit und künstliche Beziehung. Diese Schönheiten und Energien sind so sichtbar und so sinnlich, daß nur ein Blinder und ein Tauber selbige leugnen oder in Zweifel ziehen kann, — aber eben so wenig die Tavtologie und Einförmigkeit, und daß ich selbige mit einer ebenmäßigen Genauigkeit und Evidenz fühle und ein wenig abergläubisch die evangelische Armuth und Einfalt den Ethnicismis und ihrer Polylogie im Beten und Lehren unendlicher und inniger vorziehe.

ist der lehrreichste Prediger und daher auch der bildloseste. Ein zweites Verbot: Keine Anthropomorphismen, geschweige Anthropopathien. Lieben laß Gott die Menschen, aber die Sünder hassen, einen Zorn haben über sie, das bei Leibe nicht! Ein drittes: Affecte erregen darf der Prediger nur modice et caute. Ein viertes: Zum Würzen allenfalls, doch nimmer zum Beitzen das Salz gebrauchen. Ob sich bei Reinhard irgendwo finde, was man das Salz der Rede nennt? Ich frage Belesenere. So könnte ich leicht zu einem homiletischen Dekalog kommen, der es auf's Klarste an den Tag legte, wie man Deutlichkeit und Behaltbarkeit zum Behuf einer glücklichen Belehrung über Alles gehen lasse. Behaltbarkeit! Die aber entwischt Euch dann gerade am ersten, wenn Ihr nach den genannten Geboten Euch richtet, und mit der Deutlichkeit hat es auch gute Wege auf diesem Wege; es ist des Verstehens und Behaltens nicht werth, und 1 Kön. 8, 12: Der Herr hat geredet, er wolle im Dunkeln wohnen. Erwähne ich hier noch Eins, welches von dem Belehrenwollen gleichfalls ausgeht, die übermäßig gebrauchte Redefigur der Frage. Reinhard hat kaum eine andere Figur, als die Frage. Um nach meiner Liebhaberei auch ein wenig zu etymologisiren: Wie kann das deutlich heißen, womit nichts gedeutet wird! Die Offenbarung Johannis, sie selbst, wie sie ist, mit allen ihren Bildern ist eine Deutung, „und hat sie gedeutet" Cap. 1, 1. Noch einmal: der Apostel nennt es εὔσημος λόγος, was Luther deutliche Rede übersetzt hat, so muß sich denn ja ein σῆμα, ein σημεῖον finden, wo aber das in unsern Predigten? Nirgends; was ein Loch ist, heißen wir ein Auge, wie bei der Nadel und dem Mühlstein a). Ferner

a) Hat es schon mit dem Uebersetzen seine Schwierigkeit so, daß jede Sprache den Uebersetzer alle Augenblick an ihre Unübersetzbarkeit erinnert, so, daß Poetisches nimmer in Prosaisches übersetzt wer-

weise ich auf unsere Periodologie. Mir ist ein warnendes Beispiel eben zur Hand. Eines ehrenhaften Predigers Cholerapredigt fängt so an: „Was könnten wir, da die verheerende Krankheit, gegen die wir euch vor mehreren Wochen, als wir sie, aus nicht großer Ferne, unter bangen Besorgnissen, jedoch auch nicht ohne die Hoffnung, sie werde noch von uns abgehalten werden, sich uns nähern sahen, Muth einzusprechen suchten, nun zu uns hereingebrochen ist, uns wohl lebhafter wünschen, als daß uns gegeben werden möchte, gegen sie stark zu seyn?" Ist das nicht eine Prosa, eine oratio prorsa, wie eine Drillmaschine? Ein erorbitantes Beispiel, sagen Sie, jedoch ein seltenes; ich antworte: Begehren Sie mehrere? ich kann damit dienen, indeß stimme ich allerdings Ihnen bei, selten wird so gepredigt, und auch dorten ist so der

---

den kann, wie umgekehrt nun gar nicht, wie sollte das Bild können ohne Bild verdeutlicht werden? „Deute uns dieses Gleichniß vom Unkraut auf dem Acker" Matth. 13, 6. Christus thut es, aber wie bildervoll ist wieder seine Deutung, daher wir Prediger wiederum seine Deutung den Zuhörern deuten, und wer da sagte: Kinder des Reichs sind „die echten Bürger des Messiasreichs," Funk's Bibelausg., und das Reich des Messias besteht in seiner Herrschaft über die Menschen durch Empfehlung der Wahrheit (wahrer Religion), Funk's Bibelausg. Joh. 18, 37, — schwerlich die „Kinder des Reichs" richtig deutete; nein beides, die Kinder und das Reich, will anders gedeutet, will nicht erklärt, sondern gedeutet seyn. Wir sollen nicht hindurchsehen, wie durch ein Loch, oder ob auch hindurch, so doch nicht blos hindurch in's große Weiß, sondern sollen etwas an- und in etwas hineinsehen. Wer aber durchschauet in das vollkommene Gesetz der Freiheit, Jak. 1, 25. Bedarf das Auge einer Hülfe, so nimmt man keine Brille ohne Gläser darin; geschweige Pappscheiben anstatt der Gläser darin, sondern solche Gläser, die nach eben den Gesetzen, wie in die Augen das Licht fällt, geschliffen sind. Doch bekanntlich müssen auch bei den besten Augengläsern immer noch die Augen selbst das Meiste und Beste thun.

Anfang nur. Aber dafür stimmen Sie mir auch wieder bei, wenn ich sage: Die allermeisten Predigten werden in der Büchersprache gehalten. Büchersprache? Vor zwei Jahren war die unsere Besprechung auf Anlaß eines Aufsatzes, den ein Mitglied unseres Vereins „über Büchersprache auf der Kanzel" mitbrachte. Ich meine, wir erhielten diesen Begriff: Sie ist diejenige in Schrift und Druck üblich gewordene Art des Vortrags, welche sich in etwas durch die häufige Aufnahme abstracter Wörter, größtentheils aber durch das Einreihen einzelner Sätze, die der mündliche Vortrag an einander reihet, in Einen Satz, von diesem unterscheidet. So stellten wir, meine ich, damals den Begriff, Manches, was wir beibrachten, aufgebend und verwerfend. Wenn nun aber dieser Begriff von der Büchersprache richtig ist, wahrlich so müssen wir alle sagen: Wir predigen in der Büchersprache und in der des Lebens predigen wir nicht, sondern wir sprechen wie ein Buch. Es liegt auf der Hand, wie wir dazu kommen, allein nicht verborgener liegt der Grund, daß es ein ganz Verkehrtes ist. Ich hebe nur die beiden angegebenen nähern Unterschiede hervor; den einen, die häufigere Aufnahme abstracter Wörter. Da ist es wohl keine Frage, welches Thema nach seinem Ausdrucke deutlicher sey, dieß: Ueber die andere Stellung, in welcher sich gegenwärtig Reiche und Arme gegen einander befinden? oder dieß: Wie zu unserer Zeit die Reichen anders, wie ehedem, zu den Armen, und die Armen anders, wie ehedem, zu den Reichen gestellt sind? Nehmen Sie die Wörter hinzu: Zweck, Bestimmung, Verhältniß, Beziehung, Einfluß, Vermittelung. Ich hebe den andern gemachten Unterschied hervor, den, das Einreihen mehrerer einzelnen Sätze in Einen Satz, und hier lassen Sie mich die in der Büchersprache selbst gegebene Definition der Büchersprache in die Mundsprache übertragen und

dabei fragen, was man gesprochen besser verstehe, ob man die Definition nicht besser so ausgedrückt verstehe: Sie ist diejenige Art des Vortrags, welche besonders in Schrift und Druck üblich ist, da man häufiger, als in der Mundsprache, abstracte Wörter braucht, vornehmlich aber, da man einzelne Sätze zu Einem Satz in einander reiht, die in der Mundsprache ihre Stelle an einander gereiht bekommen? Ich gebe hier hinzu: die adjectiv gebrauchten Participia, — dieß in der Mundsprache: die adjective gebraucht sind; so, die häufigere Weglassung des Substantivs gegen dessen Vertretung durch die Pronomina, — dieß in der Mundsprache: das Substantiv läßt man weg und ein Pronomen vertritt die Stelle des Substantivs. Es bedarf wohl keiner Erinnerung, daß ich hiermit der Büchersprache nichts zum Nachtheil wolle gesprochen haben; meine Absicht war, bloß zu zeigen, in welcher sich die größere Verständlichkeit finde, d. h. wenn die Büchersprache als Mundsprache gebraucht wird. Allerdings es kann jemand schreiben oder im Buche sprechen ganz nach der Mundsprache, allein davon ist hier ja die Rede nicht. Wenn ich nun hiermit, ich meine mit der Aufweisung, die größere Verständlichkeit sey bei der Mundsprache, den Gebrauch der Büchersprache auf der Kanzel als etwas Verkehrtes dargestellt habe, so möchte mir wohl keine andere Einrede begegnen, als diese: Steht denn die Verständlichkeit oben an? Ich meine doch, wenigstens gebührt ihr der Vorzug vor der Unverständlichkeit, es wäre denn, daß jemand Talleyrands Meinung beipflichtete: die Sprache sey dazu da, daß wir unsere Gedanken mittelst ihrer verbergen. Was niemand von uns meint. Unsere Sachen, die wir vorzutragen haben, sind dunkel genug, um nicht Alles zu vermeiden, was von Seiten der Sprache her sie noch dunkler macht. Indeß ich habe meinen Vortrag von hier weg und anders wohin zu len-

ken, hier sey noch bloß gesagt: Sprache, Sprache, das Wort selber erinnere uns, daß wir auf der Kanzel sprechen sollen und nicht schreiben, nicht ablesen, d. h. wie ein Buch sprechen. Oder wär's noch nöthig, jetzt darzuthun, wie aus dem Gebrauche der Büchersprache auf der Kanzel die Einförmigkeit und Einfarbigkeit, hieraus wieder, wie aus der Unverständlichkeit gleichfalls, die Langweiligkeit bei den Zuhörern und bei ihnen, wie bei den Predigern, die Trägheit entsprieße, was Auslaufs gesagt ist? Nein das ist nicht erst nöthig, ich darf zu dem zweiten Theil schreiten.

Kürzer wird er ausfallen, das erwarte ich selbst, dieser zweite Theil: was und wie denn zu predigen sey, worin die neuen nöthigen Productionen der Rede bestehen, oder wie ichs genannt habe das Reden mit Zungen, was das sey. Wenn ich unter Ihnen wäre, dann könnten wir uns einander helfen, könnte der eine Stahl und der andere Stein und die Wechselrede das Schlagen seyn, davon Funken fliegen groß und klein, nun aber bin ich allein und muß beides der Stein und der Stahl seyn. (Ich habe vor einigen Tagen die Makamen Hariris von Rückert gelesen). Zwei Pforten scheinen sich mir hier zu öffnen, ob es die rechten seyen und ob ich durch beide gehe? — Die eine Pforte ist: Neue, fremde Sachen vortragen. Erklärt auch Olshausen, meine ich, die Adjectiva ἕτεραι, καιναί bei γλῶσσαι für wenig Besonderes sagende Adjectiva, demnach es in dem Worte „mit Zungen reden" selbst schon läge, daß neue fremde Sachen vorgebracht würden. Adhibe — nova, sagt Plinius, nova, magna, quae audierim nunquam, legerim nunquam. Die geistliche Beredtsamkeit, hat Professor Rummel gesagt, kann nur durch einen neuen Stoff belebt werden. (Von den Alten sagt man: sie sagen; von den Neuern: sie haben gesagt; ists nicht so? und wenn, woher?) Aber besteht das Reden mit Zungen

darin, daß wir Neues darbringen sollen, so muß wohl darauf verzichtet werden. Einmal und zuvörderst, da der Inhalt unserer Predigten doch ja ein geistlicher bleiben soll, das Christenthum aber seine Verkündigung gehabt hat seit so vielen Jahrhunderten und von den begabtesten, gelehrtesten, frömmsten Männern, deren Vorträge auch zum Theil auf uns gekommen sind, wie wäre da etwas übrig geblieben für uns noch zu finden und von uns auszusprechen! Zum Andern: Aller Stoff liegt ja auch offen da in der Bibel und in den die Bibellehre aussprechenden Katechismen, Gesangbüchern, Agenden und Bekenntnißschriften, wage da einer es zu predigen, was in diesen Büchern nicht steht, so ist er ein ἑτέρα λαλῶν aber kein γλώσσαις λαλῶν, wie wir es meinen. Nein, der Prediger muß den Glauben der Kirche predigen und darf ihn nicht einmal färben; die παραγγελία πίστεως ἀνυποκρίτου. Wo soll das Neue denn herkommen? Ich antworte, daher soll es kommen, und darf es kommen, und wird es herkommen, wo das Symbol und die Agende und das Gesangbuch und der Katechismus und wo die Bibel selbst hergekommen ist. Denn, man wehre und sträube sich noch so sehr davor, man kreuzige und segne sich, so soll man es doch hören und wohl stehen lassen, was Novalis von der Predigt gesagt hat: Sie ist ein Bruchstück der Bibel und zwar des kanonischen Theils der Bibel, ist eine Inspirationswirkung. Gebe man nichts darauf, daß sie im Volke wirklich so angesehen werde, aber wie ständen wir Prediger zu, wann das Volk die Predigt nicht so ansähe! man wird doch etwas auf unsere Kirchenlehre geben, welcher zufolge im dritten Gebot es heißt: daß wir die Predigt und sein Wort nicht verachten. Wer ist ein ehrlicher Ausleger und sagt nicht, hier werden Predigt und Bibel identificirt? Unserer Kirchenlehre zufolge singen wir in Liebster Jesu, wir sind hier: Dich und dein Wort anzuhören. Will jemand das

auf den zu verlesenden Text nebst den etwa vorkommenden Bibelsprüchen allein beziehen? Unserer Kirchenlehre zufolge ist es von jeher nicht auf die Apostel allein, sondern auf alle wahre Lehrer bezogen, was Christus Luk. 10 sagt: wer euch höret, der höret mich. Kirchenlehre? Ja, Kirchenlehre, auf daß ich zuvörderst Novalis Wort von der Predigt in Gemäßheit mit der Kirchenlehre bringe, darnach die Frage: Wie können wir Prediger unsern Mund mit nur einiger Sicherheit, daß wir wahr reden, aufthun, wenn wir von der Kirchenlehre abweichen? Es müßte denn jemand seyn, wer aber will es seyn? der einen Privatgeist zu haben behauptete und eine Inspiration, welche ihm insonderheit geworden sey wider den Geist, erleuchtet von welchem die ganze Kirche die Bibel liest und verstehet. Und wozu sage ich dieß Alles? wohin soll das führen? dazu, dahin: das Feld ist hiermit gewiesen, auf welches wir uns zu begeben haben, der Baum genannt, von welchem wir zu pflücken, die Quelle, aus welcher wir zu trinken haben, Feld, Baum, Quelle ist **der Geist, der heilige Geist, und wer durch ihn predigt, der predigt, wie ichs meine, predigt, wie ichs nenne, mit Zungen.** Jetzt sollte ich allerdings eine formgerechte und verstand- (hand-) feste Definition geben von dem, was der influxus Spiritus sancti sey. Aber auch der Versuch es zu thun würde darthun, daß ich selber keinen Verstand davon hätte, denn es ist dieser influxus ein factum, eine Erlebung, kenntlich und verständlich allein, wann er als ein factum erscheint und von jemandem selbst erlebet wird. Dessen wir Mehreres kennen, z. B. die Liebe. Indeß näher trete ich gleichwohl und zu einer Description, wie ich zu geben vermag aus meinen seltneren, schwächeren Erlebungen dieser Art. Ich setze dies als das Erste: Ein heiliger Ernst muß mich begleiten an mein Werk, zum wenigsten die Unzufriedenheit, der Kummer, der Schmerz,

daß dieser heilige Ernst mir dermalen fehlt, mit dem Flehen zu Gott verbunden: Gieb ihn mir! Das Zweite: Ein Kommen der Gedanken, da sie mehr gefunden als gesucht erscheinen unter der Freude, daß sie nicht ausbleiben, und einer Freude um meiner Zuhörer willen, um meinetwillen nicht, daß die werden davon erbaut werden. Das Dritte: Die Erbauung meiner selbst zuvor, wenn ich in solcher Stunde die reinigende, stärkende, tröstende Kraft dieser Gedanken erfahre. Das Vierte: Wenn meine Hervorbringung, nachdem die Gedanken bei mir zum Ausdrucke gekommen sind, mir erscheinet als zum geringsten Theil meine eigene, weiser wie ich bin, höher wie mein dermaliger Stand noch ist, und mehr Göttliches enthaltend, als zur Zeit in meiner eigenen Seele liegt. Das Fünfte: Wenn sich solches auf dem christlichen Gebiete zuträgt, ich meine, wenn es Hervorbringungen sind, die zu ihrem Woher oder Wohin die christliche im Neuen Testament enthaltene Heilsordnung haben, gleichwie Christus sogar von dem heiligen Geist sagt: Er wird es von dem Meinen nehmen. Das Sechste: Mein Wort muß bei den Hörern einen Anklang finden; wofern keinen, gar keinen, so würd' ich fürchten, im Irrthum über mich und meine Rede zu seyn — und das Siebente: Eine größre Zahl von Hörern, die Menge, wo eine ist, muß sich spalten, theils das Wort für ein unverständliches und unannehmliches erklären unter Hohn und Spott, theils Freude daran haben und äußern, ihren eignen Ausdruck darin findend, als ihnen aus dem Herzen gesprochen, wohl bekannt und doch nicht ohne Fremdheit, oft gehört und doch nicht ohne Neuheit, jeden Einzelnen treffend, obwohl an Alle gerichtet, gleichwie am ersten Pfingstfeste mit eines Jeden Zunge geredet. — Wollte einer das lieber Weissagen nennen, auch so, meinethalben, nur ist mir die gewählte Benennung als passender vorgekommen. Weissagen oder mit Zungen re-

den, einerlei, sagen Sie, wir müssen heller sehen: Ich erwidre mit einem Worte, das bei mir sehr viel gilt: „Mangelhafte Erkenntniß ist der vollständigen Unwissenheit vorzuziehen" und rede weiter also:

Ich habe es versucht, unterstützt dabei von Allem, was über den Kanzelvortrag geschrieben ist, d. h. wie viel dessen von mir gelesen und behalten ist. Werden Sie aus diesen sieben angegebenen Charakteren es nicht einigermaßen verstehn, was ich mit dem Zungenreden meine? Trüge mich meine Hoffnung nicht! Wenn nicht, so folge mir aus unserm Verein ein Zweiter, ein Dritter, und wo er herkommt, der meine Idee in seiner Weise, nach seiner Auffassung reiner, richtiger und deutlicher darstelle. Kein Mensch auf Erden kann uns etwas sagen, das so nützlich und nöthig wie dieß wäre. Wer uns aber bloß mit Gemüthlichkeit, Herzlichkeit käme, oder mit Anschaulichkeit, Lebhaftigkeit, Feuer oder mit Originalität, Genialität, und wenn er käme selbst mit Salbung, darin bestünd' es, was wir das Reden mit Zungen nenneten, — zu dem würden wir sagen müssen: Freund, wir bedauern, daß für dich unsere Beschreibung unklar geblieben ist, denn was du uns sagst, das kann allerdings haften an unserer Idee, allein sie selbst ist es nicht, du sprichst von Farben, wir aber von Licht.

Nachdem ich diese Beschreibung hinter mir habe wohl- oder wenig- oder mißlungen, athme ich freier und wie ein eigentlich schon Fertiger füge ich nur hinzu, wie sich diese Idee darstelle ihrer Natur nach, welche Sprache die Rede mit Zungen führen werde. Das sage ich nicht, um, wer sie redet, den die Rhetorik zu lehren, der wird schon selber sie sich lehren und nicht lehren erst, sondern ich deute ihre Sprache an in der Absicht, in der einen, daß ich damit etwas zur Verdeutlichung meiner Idee noch beitrage, in der andern Absicht, ob wir vielleicht durch die

Aneignung einer solchen Sprache möchten der Sache selbst theilhaftig werden. Es werde dieser Weg nicht von Ihnen verachtet, der Gang durch diese Pforte nicht verschmäht. Sind wir denn nicht alle durch Worte, durch noch nicht verstandne Worte zu Gedanken und Begriffen, zu den ersten wenigstens, gekommen? Was es hier denn gebe? dieses: 1. Keine Büchersprache, denn es sollte ein Sprechen seyn, und die Büchersprache ist keine Sprache. Verneinen genug an diesem Einen; 2. die Sprache wird eine starke Aehnlichkeit mit der Bibelsprache haben. Denn es sind ja dieselbigen Sachen, die ihren Ausdruck erhalten, es ist ja derselbige Geist, der auch die heiligen Männer Gottes getrieben hat, daß sie redeten; unter diesen Männern, in Umgang mit ihnen, lernt der Prediger reden; 3. die Sprache wird eine bilderreiche seyn. Für den alltäglichen Gedanken ist das alltägliche Wort zur Hand, welches dem neuen Gedanken aber nicht genüget, es ist ein Schuh nicht nach seinem Fuße gemacht und darin schon so mancher Fuß gesteckt hat, darum sucht er sich ein anderes Fußzeug und zwar, wo allein sich eine große Wahl findet, in dem Bilde [a]. Wird freilich das Bild auch, welches er wählt, mit der Zeit seine Bildlichkeit verlieren und

---

a) Creuzers Symbolik, — aus welcher viel auch für unsern Gebrauch herauszuholen ist, — Bd. 1. S. 54: „Es ist vorerst die einfache Bemerkung, daß die, wie gesagt, überall und besonders im Alterthum herrschende Anschaulichkeit und Bildlichkeit der Schrift und Rede des Denkens und Dichtens nicht als eine willkührliche und figürliche, sondern als eine an sich und schlechthin nothwendige Ausdrucksart zu betrachten ist." — Wahrlich es ist eine Einseitigkeit, welche sich selbst bestraft, wie's alle Einseitigkeit thut, wenn man fortwährend unsre Jugend allein nach Latium und Attika führt, aber den Orient ihr verschlossen hält! Sage: Gottes ist der Orient, und Gottes ist der Occident, — dieß Wort aus der zweiten Sure hat v. Hammer zum Motto seiner Fundgruben des Orients genommen.

sich in diejenige Rede verlieren, welche man die eigentliche heißt, so hat es damit doch Zeit. 4. Eckig, scharf, spitz wird die Sprache seyn, Spießen und Nägeln gleich, wie so die Meister in den Versammlungen schrieben Pred. Sal. a. E. Denn die glatten Steine liegen am Bach, da sie auch David auflas, wo sie durch langes Gerölle über einander hin sich abgeglättet haben, die ursprünglich eckigen, scharfen, spitzen. 5. Kurz, gnomisch, oxymorisch, sententiös, sprüchwörtlich. Je fester geladen, je stärker der Knall. Man bringe z. B. die Erfahrung, daß so oft gegen des Lebens Ablauf die Leiden, die Kämpfe, die Prüfungen des Lebens zahlreicher werden und schwerer, sammt allem, was man solchen Geprüften Beruhigendes und Ermunterndes sagen kann, in den Spruch hinein: „Je näher der Himmel, je steiler die Berge" — von welcher Wirkung wird dieser Spruch seyn! 6. Nachlässig, incorrect, wie man es auch den Verfassern der Bibel Schuld gibt. Sehr begreiflich, denn wer „die großen Thaten Gottes" ausspricht, wird sich nicht um die kleinen Regeln der Grammatiker und Stylisten bekümmern. 7. Gleichwohl rhythmisch, metrisch, ja in Versen. Es ist, wer mit Zungen redet, in einem gehobenen Zustand, darin ist aber eine solche Sprache die geforderte, die natürliche, wie so oft an Trunknen und Wahnsinnigen gesehn wird. 8. Was sogar manchmalen zum Reim und zum Choral wird. Beide sind eine Ausdrucksweise, welche der im Geist Seyende vorfindet, wie sollt' er von diesem Gefäß keinen Gebrauch machen! 9. Oder welche andere Weise der Geist findet, findet oder neuschafft. Ist ja der Choral zu seiner Zeit auch neu und ganz unerhört gewesen. Ich höre mit diesen neun Bestimmungen auf. Bis wir des Redens mit Zungen zu reden mächtig sind, lassen Sie uns mit gutem Fleiß uns üben, daß wir in angegebener Weise, was wir dann haben gegenwärtig, ausdrücken lernen. Ohne

Quälerei freilich, doch, wie gesagt, mit gutem Fleiß. Der Beduine, einförmigen Lebens, und neuer Anschauungen ermangelnd in seiner Wüste, hat unter seinem Zelt an seiner Sprache gearbeitet, gekünstelt, und zu welchen herrlichen Gedanken er gekommen sey unterdeß, wird uns in den vorhingenannten haririschen Makamen vor Augen geführt. Ueberhaupt der Orient, der uns jetzt immer weiter aufgeschlossen wird mit seinen reichen Fundgruben, wird uns noch viel Licht geben darüber, was mit der Sprache, allein mit ihr, auch mit unsrer Sprache zu machen sey, bisher ungekannte, nie geahnete Dinge.

Das würde denn auch, sagen Sie, bisher ungekannte, nie geahnete Predigten geben. Erschrecken Sie denn davor? Es muß ja seyn, oder wir predigen uns bald von den Kanzeln hinunter, die letzten Leute aus den Kirchen und dem Christenthum aus der Welt hinaus. Sind ja alle unsere Predigten Reden (und wenn sie noch Reden wirklich wären!) über die Religion und keine Religionsreden, ich meine, darin die Religion selber ihr Aussprechen hat; anatomirt, analysirt, paralysirt wird sie. Indessen, anstatt auf den ersten Theil wieder zurückzugehen, wollen wir uns, hinangebracht, wie wir schon sind, durch das eben vorhin Gesprochene, zum dritten Theil wenden.

Unser keiner lasse sich abhalten, ein Neues zu pflegen, durch die Vorstellung, daß doch auch so nicht, wie wir sie treiben, unsere Arbeit ganz vergeblich sey. Es ist wahr, bei Gelegenheit unserer Predigten kommt die Religion, wirklich sie selber, mit zum Vorschein und beweist ihre seligmachende Kraft an den Gemüthern. Wer hielte, wenn auch das nicht einmal der Fall wäre, in seinem Amt es aus! und wie hielten sonst die Zuhörer, die wir noch haben, es bei uns aus! Allein, meine lieben Brüder, müssen wir doch auch nicht in Anschlag bringen, einmal, was die fromme Gewohnheit noch thut, besonders in meh-

rern Landgemeinden? dann, was der fromme Unverstand thut, der einem Jeden dasjenige zu hören giebt, nicht was er hört, sondern was er sich selber sagt? dann, was nicht uns, sondern dem Ort und dem Gesang und der Liturgie überhaupt zuzuschreiben ist? und ebenfalls was in unsern Predigten nicht sie thun, sondern was die in ihnen vorkommenden Bibelsprüche und Gesangverse thun? Gewiß wir haben das mit anzuschlagen und von den Wirkungen unserer Predigten abzuziehen, und was alsdann als reine Wirkung unserer Predigten übrig bleibt, ist wahrlich ein Geringes. Daher müssen wir, müssen, auf neue Wege bedacht seyn. Ich habe auf einen neuen Weg Sie und mich gewiesen, auf das Reden mit Zungen. Ob ihn schon einer gehe in unsern Tagen? Ich werde mich hüten zu sagen: der, der, — auf daß Sie nicht über mich herfahren und sagen: Bewahre, wie magst du den nennen, als wider welchen Jedermannes Hand ist gleichwie wider Ismael! Denn die ich am ehesten nennen möchte, als bei welchen wir in die Schule gehen könnten, sind eben die Beschrieensten und Verschrieensten in Israel. Muß ich indessen auch selber sagen, der besseren Exempel harre ich und, Cicero de orat. I., Ego non despero, fore aliquem aliquando, qui existat talis orator, qualem quaerimus. Bis er kommt, wollen wir uns auf das Reden mit Zungen legen ganz auf eigne Hand.

Wollen uns, dieß zuerst, zu bessern Christen machen, unsern Beruf und Erwählung fester machen. Wir müssen mehr unser Herz als unsern Kopf, wie man sich ausdrückt, in die Weiche legen. Als einst von Francke in Halle junge Prediger, ich meine, nach Amerika begehrt wurden, klagte der, daß so wenige gebrochenes Herzen wären. Den Demüthigen gibt Gott Gnade, gibt er auch das Charisma, von dem wir sprechen. „Wie ich gewandelt im Kämmerlein, Werd' ich im offenen Tempel seyn" Knapp.

Aber, als Christus die wunderthätige Speisung geschehen lassen wollte, fragte er: Wie viel habt ihr Brodte? So auch sollen wir, das Zweite, etwas darbieten, welches er vermehre. Auf die innerliche Bereitung folge die äußerliche oder sie werden verbunden mit einander, mit der Uebung an der Gottseligkeit 1 Tim. 4, 6, die Uebung an der Wissenschaft, zunächst der theologischen, der Dogmatik vornehmlich, dann aber auch, wie weit dazu Zeit und Gelegenheit ist, der Naturwissenschaft, als welche insonderheit uns die Bildersprache liefern wird. Und selbst den Handwerkern und Ackersleuten werde bei ihren Arbeiten zugesehen. — Hätte ein namhafter berliner Prediger das Sichten angesehen, so würde er über die Stelle: „daß er euch möchte sichten wie den Waitzen" sich richtiger ausgedrückt haben. — Napoleon setzte einen Preis von einer Million Fr. auf die Erfindung einer Spinnmaschine, der Preis ist unverdient geblieben, sehen wir die himmlische Krone ausgesetzt, die unverwelkliche Krone 1 Petr. 5, 4, von dem Erzhirten ausgesetzt denen, die seine Heerde recht weiden. In der That sie muß besser geweidet werden. Sie verläuft sich, sie kommt um, wenn wir nicht auf eine andere, nährendere, zusammenhaltendere Redeweise ausgehen, die zu erfinden oder zu entdecken. Sehen wir demnach die ganze Predigtenlitteratur und die ascetische überhaupt als eine Preisbewerbung an, darin wir mustern, welche Arbeit unserer Idee näher komme, bis einmal eine solche Arbeit erscheint, von welcher wir sagen: Ja das ist mit Zungen geredet, — diese dann vor uns hinstellen und uns nicht schämen, wie ein Schüler imitationes zu machen, die geistlichen Sprüche lernend, Sir. 39, und in solchen tiefen Reden uns übend, anfangend als Ameise und aufhörend als Spinne oder noch besser als Biene. Und wo immer eine solche Redeweise sich vernehmen läßt, dahin hören, fleißig dem Volk, da ist sie häufiger als bei den Ge-

lehrten, auf den Mund sehen. Sage niemand, daß ihm das Talent dazu fehle. Denn wie ein Reinhard, Ammon, Dräseke predigen, das ist nicht Jedermannes Sache und erfordert ein Talent, das Wenige haben, eine Gelehrsamkeit, die wir uns nicht zu erwerben im Stande sind, hingegen das Reden mit Zungen erfordert so wenig ein natürliches Rednertalent und weltliche Gelehrsamkeit, daß diese wie jenes eher ein Hemmschuh als ein Pferd mehr am Wagen sind, und wohl glaube ich hier das Wort des Apostels anwenden zu können: Nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen, sondern was vor der Welt thöricht, schwach, unedel und verachtet ist, das hat Gott erwählet.

Recensionen.

1.

1. Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sachariah. Erwiesen von E. W. Hengstenberg, Dr. der Phil. und der Theologie, der letzteren ordentl. Prof. zu Berlin — als erster Band von Beiträgen zur Einleitung in's Alte Testament. Berlin, b. L. Oehmigke, 1831. 394 S. in 8.

2. **Daniel latine vertit et annotatione perpetua illustravit Ern. Frid. Car. Rosenmüller, Th. Dr. et litt. oo. in acad. Lips. P. P. O. s. Scholia in vetus testamentum, pars decima. Lipsiae, sumtibus I. Ambr. Barthii 1832. 445 p. in 8.**

Das fast gleichzeitige Erscheinen dieser Werke über das Buch Daniel, die Ankündigung eines ausführlichen Commentars über dasselbe von einem jüngeren Geistesverwandten des erstgenannten Verfassers in dessen Vorrede zur angeführten Schrift, die verschiedenen neueren Abhandlungen und gelegentlichen Erörterungen über einzelne danielische Weissagungen, und dazu die Angelegentlichkeit, nicht selten auch Leidenschaftlichkeit, mit welcher diese Untersuchungen angestellt und aufgenommen werden, zeigt hinlänglich, wie sehr gegenwärtig die theologische Forschung gerade auf die betreffende Streitfrage der Kritik und die damit zusammenhängenden dogmatischen Begriffe von Weissagung und Kanon gerichtet sey. Nehmen wir dazu, daß demjenigen neutestamentlichen Buche, welches

der Stellung in der Reihe der übrigen, dem Zwecke und seiner ganzen Art nach dem Daniel im Alten Testamente entspricht, neuerlich ähnliche Bemühungen zu Theil werden, und halten wir dieß nicht für zufällig, so ergibt sich, nachdem die Hauptdifferenzen unserer Theologie, die über Schrift und Schriftwahrheit, ihr normatives Ansehen und ihre Göttlichkeit überhaupt hinlänglich von beiden Seiten zur Sprache gebracht worden, man nunmehr absichtlich oder unbewußt zu solchen Erörterungen vorschreite, wo mehr im Einzelnen von dem Unterschiede der Schrift von Schrift, und des Wortes Gottes in der Schrift von dieser selbst, wo von ihrer vollkommen menschlichen Natur insbesondere die Rede seyn muß. Es hat mit diesen Untersuchungen auch eine solche Wichtigkeit, daß wir erst von ihren Ergebnissen ein eigenthümliches Resultat jener voraufgehenden, größeren Differenzen, die Beseitigung der Zerwürfnisse zwischen Schriftglauben und Denkgläubigkeit, oder wie man sonst die vorhandenen Gegensätze benennen mag, erwarten dürfen. Denn erst wenn die einen die vollkommene Menschlichkeit und Geschichtlichkeit, in der das göttliche Wort den Menschen sich mittheilt, diejenige Eigenschaft, nach welcher es der jedesmaligen Zeit im Reiche Gottes gemäß sich darstellt, und das Gesetz der Allmählichkeit bei seinen Aufschlüssen befolgend, dem Laufe der Geschichte sich anschließt, hinreichend erkannt und nachgewiesen haben werden, wird den andern die vollkommene Göttlichkeit und Unwandelbarkeit eben dieses als bloß menschlich und gewöhnlich menschlich verkannten Wortes, die ewige Gültigkeit seines ganzen Inhalts, und die innere Einheit desselben bei der Mannichfaltigkeit und steten Vermittelungsbedürftigkeit der Form von Seiten der Wissenschaft wahrnehmbar und annehmbar seyn; und es wird sich die lebendige Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in und an dem Schriftworte, die seines Inhalts und seiner Form, alsdann eben

so deutlich herausstellen, als der Unterschied von beiden im Verhältniß zu einander bestimmt umschrieben seyn wird. So lange es aber noch in der Inspirationslehre und in der Exegese einen Apollinarismus gibt, der, wie er den Apokryphen nicht die gebührende Stellung zu den kanonischen Büchern einzuräumen weiß, so auch und noch unziemlicher gegen jedes Buch von dem Ansehen eines Pseudepigraphons im Kanon protestirt, wird auch das ebionitische Extrem in der Ansicht von der Schrift sich fortwährend geltend machen. Denen, welche dieser Ueberzeugung sind, ist es daher nur erfreulich, jetzt besondere Theilnahme wahrzunehmen für diejenigen Schriftbücher, welche, gleichsam die Vorhöfe und Grenzgebiete bildend um das Allerheiligste der Schrift, die außerbiblische Litteratur und Weise am nächsten berührend, und doch streng geschieden von ihr durch den Geist, welcher, der Schrift allein eigen, auch in ihnen einheimisch ist, insonderheit dazu dienen, von Seiten der wissenschaftlichen Betrachtung, hinüber und hinein zu leiten in die heilige Mitte. Daß nun hier in die kritischen Forschungen neuerlich mehrfach auch die Dogmatik mit eingeführt worden, halten wir gleichfalls für einen Gewinn. Denn nachdem eine Kritik, die ganz rücksichtslos ihr Geschäft versehen, zur Genüge im Gange der Wissenschaft und von dem einzelnen Forscher für sich geübt worden, thut es noth, daß von dem Gesammtgebiete der Theologie aus und in Einklange mit diesem die gewonnenen Ergebnisse vervollständigt, abgeschlossen und verarbeitet werden. Wenn aber irgend ein Forscher von vorn herein thut, was seine Dogmatik ihn heißt, und danach nur ex praescripto mit seinen Gegnern verhandeln kann, so ist das freilich eine völlige Umkehrung des rechten Verfahrens, und er geräth so unausbleiblich in großen Nachtheil gegen die Männer, welche unbesorgt um den Ausgang ihrer Untersuchungen, allein die Wahrheit ohne alle Nebenrücksichten wollten, in dem großartigen

Vertrauen zu ihr, daß sie sich nimmermehr widerspreche.

In diesem Nachtheile finden wir Herrn Dr. Hengstenberg sogleich zu Anfange seines Buches, wo er sich seinen andern Forschern gegenüber stellt. „Es ist merkwürdig," sagt er S. 1, „daß die Angriffe gegen die Aechtheit des Daniel sämmtlich von solchen ausgegangen sind, welche überhaupt Gegner der geoffenbarten Religion waren, sey es nun innerhalb oder außerhalb der äußern Gemeinschaft ihrer Bekenner, oder doch unter sichtbarem Einflusse des durch sie beherrschten Zeitgeistes standen," und so zählt er die verdientesten Männer mindestens als Unchristen namentlich auf. Er selbst nämlich hatte, nach S. IX. der Vorrede, die feste Ueberzeugung, daß das göttliche Ansehen, und somit die Aechtheit des Daniel von dem Herrn und seinen Aposteln entschieden behauptet werde; es war ihm eine geoffenbarte Wahrheit, daß das Buch Daniel in seinem Sinne ächt sey, und so mußte es ihm etwa gleich gelten, dieß leugnen, und Gegner der geoffenbarten Religion seyn. Ja er sagt es S. 4 ausdrücklich, daß die Anerkennung der Aechtheit des Daniel und die Anerkennung der geoffenbarten Religion unzertrennlich verbunden sind. Wenn nun aber der Verf. ferner gesteht, er habe nach seinen Grundsätzen die Untersuchung über unser biblisches Buch nicht also anstellen gekonnt und gedurft, als ob ihr Resultat ihm selbst noch zweifelhaft gewesen wäre, oder als ob es für ihn nur irgend von ihrem Erfolge abgehangen habe, und wenn er dann fordert, daß man ihm das Recht, einen solchen Standpunct einzunehmen, nicht streitig mache, so wie er dagegen die Lösung keiner Schwierigkeit durch die Berufung auf seine Auctorität beseitigt habe: so hat dieß letztere allerdings seine Richtigkeit, sofern der Verf. überall Gründe anzugeben sucht; aber seine Beweisführungen sind doch nun ganz und gar nicht aus einer selbstständigen, zusammenhängen-

den lebendigen Auffassung unseres biblischen Buches, aus einer Gesammtanschauung desselben hervorgegangen. Er führt vielmehr ein Plänkergefecht gegen lauter vereinzelte Behauptungen, und trifft sie auch so nur an der Außenseite; die Hauptsache aber wird im Grunde nie berührt, oder nur zum Schein, und daran ist denn doch allein der Umstand schuld, daß der Verf. jenen Standpunct nahm und damit eigentlicher Untersuchung den Rücken wandte. Nun ist sein Buch nur denen, welche gleichen Sinnes mit ihm sind, eine ansprechende Erscheinung, die beabsichtigte Wirkung auf die übrigen muß es verfehlen. Denn Scharfsinn ohne alle Tiefe läßt sich sehr leicht überbieten, und die nicht recht bekämpfte Hydra streckt statt der abgehauenen Köpfe je sieben andere hervor, die gute Sache aber vollends nimmt auch im ungleichen Kampfe zu. So ist uns keinenfalls bange, das Verlangen des Verfs. nach einer Widerlegung mit Gründen, wie er mit Gründen gestritten, an unserm Theile zu erfüllen, wenn wir auch schon seinem Versprechen, jede gegründete Zurechtweisung gewissenhaft zu benutzen, nicht trauen dürfen. Auch von einer solchen kann und darf ihm ja nicht das geringste abhängen, sie wird doch immer keine höhere als menschliche Auctorität haben, und durch die ist ihm seine Sache gewiß geworden (S. IX). Ihm ist die Authentie des Daniel einmal erwiesen, wenn auch nicht von ihm — wie der Titel besagt, und nur der Leser wegen sind wir verpflichtet, den von ihm aufgestellten Gründen von neuem zu begegnen. Indem wir uns dazu anschicken, bemerken wir im voraus, daß der Verf., da er mit ungemeiner Ausführlichkeit und Sorgfalt alle Gründe gegen seine Sache gesammelt, unter diesen in der That auch manche unhaltbare aufgezählt und bloß gestellt, daß er aber von den probehaltigern, welche die Bleek'sche Revision (berlin. theol. Zeitschrift, Heft 3) darstellt, nach unserem besten Wissen kaum einen auch nur wankend gemacht. Und

doch sind wir es dem Herrn Verf. schuldig zu erklären, daß die vorliegende Arbeit von ihm an in der That seltener Consequenz im Verfahren, an vorzüglichem Scharfblick, an ausgebreiteter Belesenheit ihres Gleichen suche in der neuesten Litteratur dieser Art. Klarheit der Anordnung, Fluß der Darstellung, Leichtigkeit im Ausdruck bis auf wenige Einzelheiten, die mehr steif als schwerfällig zu nennen, sind wir gleichfalls an dem Verf. gewohnt; möchte nur die Zuversichtlichkeit, mit welcher er auftritt, nicht so oft in Ostentation, und leider nicht selten auch in völlige Ungebühr ausgeartet seyn.

Das Buch, welches wir nun im Einzelnen in's Auge fassen, zerfällt in zwei Hauptheile — die Integrität des Sacharja ist nur ein Anhang, den wir auch hier unberücksichtigt lassen — eine Widerlegung der Gründe gegen, und eine positive Beweisführung für die Aechtheit des Daniel, die letztere meist eine Wiederaufnahme und Steigerung des früher vorgebrachten, z. B. S. 23 u. ff. und S. 237 ff. die Stellung im Kanon, S. 41 keine historische Unrichtigkeiten, S. 311 genaue Kenntniß der Geschichte bei Daniel, S. 64 gegen aufgewiesene Widersprüche, verdächtige Angaben, spätere Ideen und Gebräuche, S. 333 Beweise vertrauter Bekanntschaft des Verfassers mit den Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen zur Zeit Daniels, u. s. w., eine Anordnung, die ihre Unbequemlichkeit hat, aber mit der ganzen Beschaffenheit der Monographie eng zusammen hängt, und mit ihrem eben gerügten Grundfehler, ohne Auffassung und Darlegung unseres biblischen Buches von innen heraus zu seyn, zugleich verziehen werden muß. Es konnte nun auch nicht fehlen, daß der erste negative Theil der umfassendere und hauptsächliche wurde.

Vorauf geht eine Geschichte der Angriffe gegen die Aechtheit des Daniel. Wie man neuerlich gegen die Benennung Pseudo-Jesajas Einspruch erhoben und die angemessenere Deutero-Jesajas an ihre Stelle empfohlen

hat, so möchten wir zunächst den Gebrauch des Wortes Aechtheit bei Untersuchungen über Bücher, welche in den Kanon gehören, zu Gunsten des entsprechenderen Ausdruckes, Authentie, in Anspruch nehmen. Die Vorstellungen, welche wir mit Unächtheit verbinden, und die denen von Falschheit am nächsten kommen, sind doch auf ein Buch, dessen rechtmäßige Stelle im Kanon man zu bestreiten keinesweges berechtigt ist, nicht wohl anwendbar. Wir machen das biblische Buch nicht unbiblisch und nicht unächt, wir zeihen es nicht der Falschheit, wenn wir dessen Abfassung nicht auf den Namen, den die Ueberschrift nennt, oder der selbst im Texte erscheint, zurückführen. Herr Dr. H. kann sich freilich die Sache nur so denken; ihm ist der Verfasser unseres Buches entweder ein Daniel zur Zeit des Exils, oder sogleich der boshafteste, unverschämteste Betrüger, weil er ja für jenen Daniel gelten will. Aber soll man denn bei der Beurtheilung der Erscheinungen, welche die heilige Litteratur darbietet, so gar nicht Rücksicht nehmen auf den Charakter, den im allgemeinen die Schriftstellerei der jedesmaligen Zeit an sich trägt; soll man nicht vielmehr eben dasselbe Gepräge, nur nach Abzug dessen, was daran profan und widergöttlich ist, bei den gleichzeitigen heiligen Schriftstellern voraussetzen und erwarten? Ist nicht das göttliche Wort vielfach und auf vielerlei Weise (Hebr. 1, 1) an die Menschen ergangen, und zwar immer in der ihnen angemessensten Weise, sich anschließend an Persönlichkeit, Oertlichkeit, Zeit? Führt doch Hr. H. diesen Gedanken selbst aus, S. 352 ff. seiner Schrift, um daraus mancherlei in Anschauungs- und Darstellungsweise im Daniel zu erklären: warum sollen wir nicht auf den Grundgedanken dieses Buches von vorn herein dieß anwenden? Wir leugnen nun zwar nicht, daß seit der Zeit der ersten Ptolemäer, und noch mehr im zweiten Jahrhundert vor Christo, als unter Eumenes II. und Attalus II. die Bibliothek zu Pergamus mit der

alexandrinischen wetteiferte, Gewinnsucht die Ursache so vieler Pseudepigraphen in der griechischen Litteratur gewesen, da man so die abgeschriebenen oder selbstverfaßten Werke besser bezahlt erhielt, oder das Vergnügen hatte, weit und breit gelesen zu werden, und den eignen Meinungen ein großes Gewicht zu verleihen; aber es ist ja auch unstreitig, daß schon sehr viel früher alte und berühmte Namen neueren Werken von den Verfassern selbst vorgesetzt, zum Theil sicher ohne die Absicht zu täuschen vorgesetzt wurden, wie Pythagoras schon Gedichte unter dem Namen des Orpheus verfaßte, doch wohl nicht als ein böswilliger, unverschämter Betrüger, sondern weil er in Art und Weise des Orpheus gedichtet haben wollte, und so viele andere, die Suidas s. v. Ὀρφεύς aufzählt. Heraklides Pontikus schrieb Tragödien unter dem Namen des Thespis, Dionysius Metathemenus täuschte ihn dagegen durch eine Nachahmung des Sophokles, und Heraklides wurde getäuscht; doch aber wieder nicht auf boshafte, unverschämte Weise. Uebler gemeint war schon das Unternehmen des Geschichtschreibers Anaximenes, seinem Feinde Theopompus eine Schmähschrift gegen gewisse griechische Staaten unterzuschieben a): kurz es gab sehr verschiedene Absichten, aus welchen man unter fremdem Namen und Gewande auftrat, und die ursprünglichste und erste war vollkommen unbescholten und rein. Aenderte sich hierin nun allerdings unter den Ptolemäern aus den angegebenen Gründen die Sache im allgemeinen zum Schlimmeren, so hatte dieselbe Zeit auch das Verdienst, zu einer mehr inneren Rückkehr der Schriftstellerei zu den alten Mustern aufzufordern, und beizutragen, so weit es damit gelingen konnte. Seit nämlich die Grammatiker Aristarch

a) S. Ruhnken. hist. crit. orator. Graec. p. XCIV sqq. vor dessen Ausgabe des Rutilius Lupus.

und Aristophanes Byzantius den Kanon der Klassiker angefertigt hatten a) — eine Erscheinung, die bei den Erörterungen über den biblischen Kanon noch mit in Betracht zu ziehen — begann damit bekanntlich eine neue Epoche der Litteratur, und man strebte wenigstens seitdem, den Alten es gleich zu thun. Freilich fehlte es dazu den meisten Nachahmern völlig an dem erforderlichen Talente, aber in der Form und Sprache nähern sie sich ihren Mustern häufig nicht ohne Geschick; und was würden sie ohne diese geworden seyn? Lauter Bemerkungen, die auch auf das Buch Daniel und seinen Verfasser Anwendung leiden, bei welchem die Anlehnung an den Pentateuch in der Nachbildung der Geschichte Josephs und seiner Traumdeutungen, an die Propheten, in einzelnen Bildern und Anklängen (abgesehen von den Visionen Cap. 5 verglichen mit Jes. 21) eben so zu Tage liegt, als auch bei ihm der mythologischen Gelehrsamkeit und Ueberladung jener Litteratoren ein Entsprechendes zur Seite geht in seiner Fortbildung insonderheit der Angelologie, und in seiner Vorliebe für das Groteske und Uebertriebene in Geschichte und Symbol. Was er ohne sich gewaltsam zurückzunöthigen zu Geist und Weise seines Daniel vermocht und geleistet haben würde, wollen wir nicht fragen; genug, daß er selbst diese Form für seine Mittheilungen sich wählte, und daß er sie wahrlich nicht schlecht gehalten, wenn man nur eben sich bewußt bleibt, daß er sie als Einkleidung brauche, und frei in sie hineintrage, was er darzustellen hat, weit entfernt von kleinlicher Berechnung, wie angemessen gerade seine Schilderung erscheinen werde zu Daniels Weise und Zeit. Dieß war ihm ja nicht die Haupt-

a) S. Bentleii opusc. philol. Lipsiae 1781. p. 156 und zugleich daselbst Beweise, wie leicht ein späteres Werk von dem Urtheile der Zeitgenossen höher hinaufgerückt wurde, wie die Cypria und die Oechalia capta bald für homerisch galten; jene selbst bei Pindar.

sache, sondern daß er den Geist des gepriesenen Daniel wieder einführe unter die verzagenden, zum größeren Theile auch abtrünnigen Zeitgenossen. Bringen wir ferner hiermit in Zusammenhang, theils die Eigenthümlichkeit des gesammten Alterthums, ohne geschichtlichen Sinn nach unserer Weise, ja in vieler Hinsicht ohne die Fähigkeit zu seyn, wahrhaft einzugehen auf frühere Zustände, diese nach ihrem eignen Maßstabe und nicht nach dem der Gegenwart zu messen — ein Fehler, an welchem insonderheit die klassische Geschichtschreibung krankt, der aber auch vor der modernen Beweglichkeit und Charakterlosigkeit bewahrte —; theils daß die orientalische Welt in ihrer Stabilität hierzu auch bis zu einem gewissen Grade berechtigt war, endlich, daß es in der That die Pflicht der in dem theokratischen Volke dazu Berufenen war, neuere, falsche Fortbildungen und Verdrehungen der alten, einigen Wahrheit, Verleugnung des Geistes, der in den Glaubenshelden und Propheten der Vorzeit gewesen, ungläubige Zweifel an ihren Verheißungen (vgl. Dan. C. 9 mit Jerem. 25, 12 u. ff.) als solche bloß zu stellen, und dagegen zu bezeugen, was Glaube und Ueberzeugung der Väter gewesen: so werden wir, wenn dieß in der Weise, wie in unserem Buche, geschah, nun weiter das nicht so anstößig finden, und wenigstens die Lästerung unverschämten Betruges unserer unwürdig finden. Und wenn Hr. H. dieß nicht sogleich kann, mag er dann, um einen Uebergang zu finden, sich erinnern, wie die erleuchtetsten Väter der Kirche entweder die alten heiligen Urkunden so deuten, daß sie in die neue Zeit und Weise hineingepreßt erscheinen, oder im andern Falle die neuesten Dogmen unbedenklich in die älteste Zeit zurückdatiren, und sie dem Henoch, Joseph u. s. w. in den Mund legen, oder gern ihm beigelegt wissen, um so Gegenwart und Vergangenheit mit einander auszugleichen, unkundig, daß die geschichtliche Fortbildung das unumgängliche Mittelglied

bilde. Es war ja auch ein solches Verfahren keineswegen unnatürlicher, als das des Herrn Verfs., Propheten sich Jahrhunderte vorwärts in völlig veränderte Situationen begeben zu lassen, und was in unserem Buche Daniel geschieht, ist doch mindestens ungleich zweckmäßiger und Gottes würdiger. Gott weiß wohl zu jeder Zeit seine Diener und Werkzeuge sich zu wählen und zu bilden, ohne daß er denen früherer Jahrhunderte einen ihnen ganz fremden Gesichtskreis eröffnen, und in diese magischen Gebilde sie hinein stellen müßte, ohne daß er seine Propheten zu Manten und die Weissagung zur Wahrsagung herabzuziehen genöthigt wäre; aber das ist seiner nicht unwürdig, auch in minder gediegene und vollkommene Form seine unverletzliche Wahrheit zu bergen, wenn sie nur aus dieser einem Geschlechte entgegen leuchten, und nur so, oder am besten so von demselben gefaßt werden kann. Und wenn dann noch dasselbe Geschlecht, und noch mehr die nächst folgenden, gewonnen durch den heiligen Inhalt, auch die Form und Hülle nun irrthümlich ehren möchten, und sie mißverstehen, bis durch neue wissenschaftliche Erkenntnisse die ursprüngliche Bedeutung davon wiedergefunden wird: ist dieß ein größeres Wunder und ein größerer Nachtheil, als wenn allegorische Interpretation, dieß Wort im weitesten Sinne genommen, Jahrhunderte, Jahrtausende hindurch herrscht und immer wieder sich geltend macht, so oft durch die Unkunde der Zeit die bessere Erklärungsweise verloren geht, bis diese aus dem nun doch überlieferten Lebenselemente von neuem sich herstellt? Ist nicht vielmehr jene mangelhafte Weise das unscheinbare Werkzeug, den theuern Schatz göttlicher Wahrheit eben doch zu überliefern an bessere Zeiten, da er einmal ohne diese Hülle sonst nicht zu handhaben und zu bewahren war? Diese beiden Dinge, allegorische Erklärung und allegorische Einkleidung, entsprechen sich gegenseitig und schließen sich an einander an, so daß sie

mit einander entstehen und zunehmen; in dem Puncte aber, wo sie sich gleichmäßig berühren und in einander aufgehen, stellt sich das reine und richtige Ergebniß, die nackte Wahrheit selbst heraus, und da ist der Mittel- und Lichtpunct, um welchen der Kreislauf sich vollendet, und von welchem er allerdings auch bis in große Trübe und Dunkelheit sich verliert. Aber es fällt nun doch so in die Nacht dieser Erde und in ihren Dunstkreis der himmlische Strahl, und die göttliche Offenbarung, die ja überhaupt nur in dem Worte, das selbst Gott ist, in aller Fülle und in vollkommener Klarheit erschienen, gehet so ihren Gang unter den Menschen nach ewigem Gesetze der Weisheit und der Liebe, durch Höhepuncte und Absenkungen, je nachdem sie sogleich zu sich zu erheben, oder zuvor sich herabzulassen gedrungen ist zu dem niedrigeren Standpuncte, auf den man herabgesunken. Alsdann fehlt es auch nicht an den schärferen Schatten, wie sie die Sonne wirft während der kürzeren und kälteren Tage, aber das geübte Auge sondert dann um so bestimmter Licht von Schatten, und nimmt jenes in um so reinerer und erfreulicherer Helle wahr. Wie sollten wir also unrein heißen, was Gott selbst geheiligt hat, und dabei noch nicht inne haltend, Wissenschaft und Forschung verdächtigen, die, wenn sie auch immerhin nicht überall im Dienste lebendiger Religiosität und Christlichkeit stehen, doch allein schon durch sich, sofern sie, vorläufig in niederem Kreise, die Wahrheit ermitteln, bewußt oder unbewußt hinanführen zu dem Höhepuncte aller Wahrheit und Weisheit. Hätte Herr H. hiervon einen Begriff gehabt, es würde dann seine Geschichte der Angriffe gegen die Authentie des Daniel durchweg weniger gehässig ausgefallen seyn, und er würde, um nur dieß eine zu rügen, nicht Semler und seine Nachfolger als Geistesverwandte von Collins (S. 6) aufgeführt haben. Wenn übrigens der Verf. hier im voraus für sich etwas gewonnen zu haben glaubt, da

er sich in Uebereinstimmung mit dem jüdischen und christlichen Alterthume findet, so ist unsere Meinung darüber bereits im Bisherigen ausgesprochen.

Von dieser geschichtlichen Darlegung geht der Verf. zunächst zu der Widerlegung der Behauptung über, daß sich griechische Wörter im Daniel finden. Hier hatte schon Bleek in seiner Revision S. 216 ff. den Abzug der fälschlich oder nicht mit Sicherheit hieher gerechneten vorgenommen, und zunächst nur das Wort סוּמְפֹּנְיָה, um dessen willen dann aber auch קִיתָרוֹס, פְּסַנְתֵּר, סַבְּכָא für griechischen Ursprungs erklärt; und die griechischen Stämme συμφωνεῖν, ψάλλειν, κίθαρις sind ja auch unverkennbar. Wenn nun Herr Dr. H. gegen das erstere Wort einwendet, daß es sich bei griechischen und lateinischen Klassikern in der Bedeutung eines einzelnen musikalischen Instrumentes nie finde, so hat er dies S. VIII. der Vorr. selbst zurückgenommen, da es bei Polybius vorkommt, und wenn er dagegen eben da erklärt, daß es bei Servius zu Virg. Aen. XI. 737. nicht erwähnt werde, wie auch der flüchtigste Blick auf die angezogene Stelle lehre, so hat es damit folgende Bewandtniß. Die alte venetianer Ausgabe des Servius von 1558, welche die von H. getadelten Gewährsmänner vor sich hatten, Geier wenigstens und C. B. Michaelis konnten keine bessere haben, lies't das curva tibia im Texte erklärend: symphonia, chorum Bacchi autem ideo, während allerdings mit Recht z. B. schon Masvicius herstellt: symphoniacorum. Bacchi autem etc. Das choros nämlich im Texte veranlaßte die falsche Lesart im Scholium. So ist also das Citat doch als solches bei den Gewährsmännern gerechtfertigt. Wenn aber Rosenmüller ad loc. und Gesenius s. v. auf Vers 27 ib. verweisen, so ist dieß ein Irrthum. Uebrigens kann die Stelle des Servius uns nun freilich nicht weiter dienen und die Worte daselbst tibia πλαγίαυλος oder vasca erklären nicht das Instrument symphonia, sondern das

tibia curva im Texte. Dagegen können wir aus Forcellini die Stelle Cels. 3, 18 beibringen, wo symphoniae neben cymbala, gerade wie in unserem biblischen Texte hin und wieder, sich findet. Auch führt F. das Wort in der Bedeutung des classicum militare auf. Ein Blasinstrument also bezeichnet es immer hin, vgl. Gesen. s. v., und so könnten wir die unzuverlässigere Angabe des Isidorus übergehend, oder sie durch Annahme einer ursprünglichen, allgemeineren Bedeutung des Wortes, Begleitungsinstrument, die auch sehr angemessen ist, rechtfertigend, allenfalls hiemit die Erklärung, welche Hiller in dem arcano Keri et Chetibh p. 324 von סִיפֹנְיָה gegeben, daß es von σιφώνια, und dieses von σίφων, tibia, fistula komme, in Verbindung bringen, um so auch des Verf. Bedenken über jene zweite Form unseres Wortes, welche das Chetib enthält, als sey sie dem Griechischen weit ferner liegend, gerade aus dem Griechischen zu heben. Aber es ist ja klar, daß, da keine von beiden Formen genau die griechische ausdrückt, die eine der andern nachhelfen, und so die Uebereinstimmung mit συμφωνία gerade außer Zweifel setzen soll. Und sollte es mit קִיתָרֹס und dem dazu gehörigen Keri קַתְרֹס nicht derselbe Fall seyn, da theils auch im Syrischen die griechische Endung ις in ος verwandelt wird (s. Gesen. s. v.), theils aus der Kürze der ersten Sylbe in κίθαρις jene andere, in den Targg. gewöhnliche Form sich hinlänglich erklärt? da ferner der des Arabischen und Syrischen Kundige auch an Verstümmelungen solcher herübergenommenen Worte bis zur Unkenntlichkeit nicht einmal Anstoß nehmen darf. Herr H. meint freilich, warum sollte dieß Wort gerade griechisch seyn, da die andern es nicht sind? Wenn diese es aber sind? — פְּסַנְתֵּר a) ferner, oder vielmehr פְּסַנְתֵּרִין, wie es im Texte immer heißt (Cap. 3, V. 5.

---

a) Daß sich C. 3 V. 7. in diesem Worte ט statt ת findet, gibt, verglichen mit dem griechischen ψαλτήρ, einen bemerkenswerthen

v. 10. 15 und zwar unter lauter Singularformen), ist ja eben ψαλτήριον nicht ψαλτήρ, welches letztere allerdings nicht das Instrument sondern den Spieler bedeutet, wenn Stephanus im Thesaur. s. v. vollständig ist. Endlich סַבְּכָא ist nach sicheren Zeugnissen zwar barbarischen, vielleicht phönizischen Ursprungs, wie auch Bleek weiß, und ausdrücklich behauptet — aber warum findet sich das Instrument in der Musik der alten Hebräer nicht, und erst, und allein im Daniel? Beweis't dieß nicht, daß es erst jetzt wieder den Hebräern zugekommen?

Diese Anmerkungen betreffen meist auch Rosenmüller, welcher in Betreff der besprochenen Worte gleichfalls für den orientalischen Ursprung stimmt. Ja er scheint selbst Michaelis (Chr. B.) Ableitung des סַבְּכָה von סְבַךְ contabulare zu billigen, da er sie zum Schlusse ohne Mißbilligung anführt. Doch paßt sie, abgesehen von der Wortform, auch nicht zu der Erklärung, welche Servius von dem Instrumente gibt, und selbst mit der Angabe des Isidorus, daß eine Art Panke gemeint sey, ist sie nicht wohl vereinbar.

Herr H. läßt auf diese Erörterungen unter Num. II. einiges Allgemeine über die Sprache des Daniel folgen, während S. 297. das Genauere nachgetragen wird. Bleek, den wir wieder als Repräsentanten der von H. bekämpften Ansicht nennen, hatte sich hier zu nachgiebig benommen, indem er überhaupt aus der Beschaffenheit der Sprache bei unserm Mangel an zureichender Kenntniß nicht folgern will. In Bezug auf solche Einzelheiten, welche nicht nach allgemeinen Sprachgesetzen eine mehr oder minder fortgeschrittene Abschleifung der For-

---

Beitrag zu Ewalds Aufklärungen über die allmähliche Umwandlung des ת ursprünglich = τ in θ, und des ט ursprünglich θ in τ, die bei den LXX. schon fast durchaus vollzogen erscheint. S. Ew. Grammatik S. 26.

men zu erkennen geben, hat er vollkommen Recht, und es hilft nicht, noch so viele Besonderheiten aufzählen, da diese immerhin bei einem größeren Reste von Werken aus jener Zeit sich als das Gewöhnliche erwiesen haben könnten; sie können so nimmermehr einen Beweis, höchstens einige Probabilität hergeben: aber das ganze Gepräge des Daniel ist doch ein anderes in Sprache und Haltung als das der letzten Hälfte des Jesajas, oder für wen diese hier nicht gilt, als das so vieler der schönsten Psalmen, welche unbestritten dem Exile und der nächstfolgenden Zeit angehören. Dies beständige Alldieweil, כָּל־קֳבֵל דְּנָה, diese Art von Breite, diese Anordnung und Darstellung ist doch wahrlich nicht einmal der des Ezechiel, der des Sacharja, soweit er hieher gehört, vergleichbar. Und wenn nun auch zwischen dem Chaldäisch des Esra und des Daniel gar kein Unterschied wäre, eine Behauptung, die noch der näheren Untersuchung bedarf, wenn entschieden beide näher zusammentreffen, als Daniel und die Targumim, so erklärt sich dieß hinreichend aus dem Umschwunge, welchen die Einführung der griechischen Sprache im weitern Umfange und das Zurücktreten des alten Hebräisch je mehr und mehr herbeiführen mußte, und es fällt dieselbe gerade in diese Zwischenzeit.

Zum dritten soll das Schweigen des Jesus Sirach von Daniel als Einwand gegen das derzeitige Vorhandenseyn desselben dadurch entkräftet werden, daß auch der hochgefeierte Esra übergangen sey, während die verhältnißmäßig unbedeutenderen, Serubabel, Josua, Nehemia mit großem Lobe erwähnt werden. Hätte nur der H. Verf. nicht weiter unten, S. 249 selbst angegeben, daß Esra nur Priester und Schriftgelehrter gewesen, Nehemia dagegen sich mit den bürgerlichen Angelegenheiten beschäftigt, und S. 242 ausdrücklich angeführt, wie das zweite Buch der Makkabäer Nehemia vor Esra auszeichne und diesen kaum zu kennen scheine. Und in der That war je-

ner als Statthalter eine wichtigere Person als der Levit in seinem Gefolge, wie viel dieser auch für Kultus und Tempel that. Je näher dem Zeitalter dieser Männer, desto mehr mußte Nehemia hervorragen, nachmals erst konnte die Wirksamkeit Esra's die verdiente Anerkennung finden. Daß ihn also Jesus Sirach überging, ist durchaus nicht befremdend, während er hingegen einen so einzigen Propheten, wie Daniel insonderheit nach H's. Voraussetzungen gewesen, unmöglich auslassen konnte. Wir behaupten zuversichtlich, eine Anführung Daniels im Sirach würde nichts beweisen für die Authentie des Buches; da hier, wie H. selbst zur Sprache bringt, nicht ein Verzeichniß der berühmten Schriftsteller der Nation, sondern ihrer berühmtesten Männer überhaupt gegeben werden sollte; und jedenfalls war der Name Daniel von besonderem Rufe: eine Auslassung dieses Namens ist und bleibt ein bedeutender Anstoß. Will Herr H. ihn dadurch heben, daß Daniel nicht unter seinem Volke gelebt und gewirkt habe, — wie ist es denn mit Ezechiel, den H. zwar ausnimmt, aber ohne allen Grund, da er erst vom fünften Jahre seines Aufenthalts im Exil seine prophetische Wirksamkeit beginnt, und ohne alle Consequenz, da er S. 3 von Ezechiel, Daniel und dem Verfasser des Buches Esther sagt, daß sie außerhalb Palästina lebten. S. 29 hilft er damit nach, daß Ezechiel, obgleich im Exil, doch unter seinem Volke als Prophet gewirkt habe, Daniel nicht; aber er nennt es auch S. 2 mit Jarchi eine jüdische Einbildung, daß kein heiliges Buch außerhalb des heiligen Landes verfaßt seyn dürfe, und wie verwandt ist dem die Spielerei, darauf Nachdruck zu legen, daß Daniel gerade unter seinem Volke nicht gelebt und gewirkt habe, sondern etwa am Hofe, da doch seine Anwesenheit daselbst nach S. 121 unten sehr unterbrochen gewesen seyn soll, und obenein die ganze Sache eine leere Spitzfindigkeit ist. So dürfen wir in dieser ganzen Sache den Verf. nur auf seine eignen

Worte verweisen, ob er so etwa inne werde, daß seine ungebeugte Consequenz im Verfolgen seines Zieles am Ende durch lauter einzelne Inconsequenzen und um den Preis, jede Aussage nur so viel gelten zu lassen, als eben gewünscht wird, erkauft sey. Hätte er sich doch die Geistesfreiheit bewahrt, jedesmal in die Mitte der Sache gehen zu können, statt daß er nun, froh von irgend einer Seite sie brauchbar zu finden, bald so und bald anders sie wendet. Wir werden ihn hierauf im Folgenden noch weiter aufmerksam machen, eine ähnliche Aeußerlichkeit im Verfahren deckt er in der vierten Numer auf.

Seine ganze Lehre vom Kanon beruht auf der schon längst einmal vorgebrachten und längst aufgegebenen Unterscheidung von Propheten dem Amte und Propheten der Gabe nach. Der gemeinsame Charakter der Hagiographen soll seyn ihre Abfassung von Nichtpropheten dem Amte nach (S. 29), der der Nebiim die Abfassung von Propheten dem Amte nach, und zwar als solchen. Um nun hier auch die historischen Bücher unterzubringen, merke man, daß die Geschichte der Theokratie zugleich eine indirecte Weissagung der Zukunft enthalte, und ihre Aufzeichnung einen wesentlichen Bestandtheil des prophetischen Berufes gebildet habe. Solche Hohlheit ist unerträglich! Wie kann man nur von einem Amte der Propheten reden, wie darauf solche Unterscheidungen bauen. Mag man unterscheiden Propheten der Kraft und der That, die wie Elias allein handelnd und bloß von Mund zu Munde auf ihre Zeitgenossen wirkten, und solche, die vorzugsweise durch Wort und Schrift von Einfluß waren: aber wo ist da ein Amt, und nicht vielmehr in beiden Fällen das gerade Gegentheil davon? Elisa wird noch etwa mit dem Prophetenmantel belehnt, aber wie ist es mit den Inauguralvisionen der späteren Männer Gottes, sind diese in der That jedesmal die ersten, sind sie irgend wo eine Bestellung oder eine Berufung, und je

später, je mehr nur dieß? Der Priester hatte ein Amt, der Prophet einen Beruf, und seine Begeisterung war seine Vollmacht. Wo aber diese war, die prophetische Gabe, da war auch prophetischer Beruf, beides ist in der göttlichen Haushaltung stets bei einander. Dennoch beruht allein auf jener Distinction nach Herrn H. die ganze Anordnung des Kanons, die er übrigens im Zeitalter des Esra und Nehemia planmäßig begonnen und vollendet werden läßt, und die er dadurch erleichtert, daß er die ganze Anzahl der heiligen Bücher da sogleich als längst fertig den Ordnern vorlegt. Nun haben diese nur die Mühe zu überlegen, ob der Verf. jedesmal ein Prophet oder ein Nichtprophet dem Amte nach gewesen, und dazu war freilich so lange Zeit nicht erforderlich. So hängt alles wohl zusammen, und der Verf. feiert seinen Sieg, indem er die Widerlegung der Ansicht von successiver Entstehung des Kanons, und der bleek'schen Modification derselben bis S. 238 u. ff. verspart.

Was in Num. V. über herabsetzende Urtheile der Juden in Betreff Daniels beigebracht wird, ist so unbedeutend als diese selbst, und läuft am Ende auf die Distinction verschiedener Grade von Inspiration, welche namentlich auch die Alexandriner machen, hinaus. Diese hätte Herr H. nicht übergehen sollen, da er von den übrigen jüdischen Theologen in diesem Stücke so ausführlich handelt.

In Num. VI. will der Herr Verf. aus Ewald's Grammatik beweisen, daß הַסְּפָרִים Cap. 9, 2 eine Privatsammlung gewisser heiliger Schriften bedeute. Der Artikel stehe nämlich häufig bei solchen Gegenständen „die als bestimmte in der Gattung aus den Umständen der Rede und Wortverbindung dem Zuhörer deutlich sind." Ew. S. 567. Wie lautet denn nun aber unsere Stelle wörtlich, und auf welchen Zusammenhang führt sie? „Ich, Daniel, betrachtete in den סְפָרִים die

Zahl der Jahre, jenes Gotteswortes an Jeremias, den Propheten (אֲשֶׁר הָיָה דְבַר־יְיָ אֶל־יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא)." Werden nicht ausdrücklich hier die Sepharim als eine heilige Einheit, die Zahl der Jahre als ein Gotteswort schlechthin, nur gerade an Jeremia gerichtet, betrachtet, und was ist da wohl der Gattungsbegriff, den der Artikel andeutet? Bekannte heilige Schriften, Worte Gottes — und daß sie von Jeremias aufgezeichnet worden, ist das Besondere daran. Allein הַסְּפָרִים soll nie als terminus technicus für das Ganze des alttestamentlichen Kanon vorkommen, sondern vielmehr Hakketubim. S. 29 weiß H. H. selbst wohl, daß diesem das griechische γραφαὶ, γραφαὶ ἅγιαι, entspricht, und ist da nicht τὰ βιβλία eine eben so genaue Uebersetzung des anderen Wortes?

Der Verf. fährt damit fort, (in Num. VII), die Anklage zweckloser Verschwendung von Wundern im Daniel zu widerlegen. Zuerst beweis't er, daß im Exile Wunder geschehen konnten, aber mehr auch nicht; er fühlt nicht einmal, in welchem Contrast damals gerade überhaupt nur durch Wunder, geschweige die danielischen, die göttliche Oekonomie mit sich selbst erscheinen würde. Gott hatte eben das abtrünnige Volk preis gegeben, die göttliche Herrlichkeit war von ihm gewichen, erst mit der Befreiung aus dem Exil wendet er sich wieder sichtlich, aber auch nicht mehr wunderbar, demselben zu; und er sollte es durch alles Frühere überbietende Wunderbegebenheiten gerade während des Exils verherrlicht haben? Dieß ist nicht wahrscheinlicher als, was H. anderweitig meint, daß Gott kurz zuvor ehe alle Weissagung von seinem Volke wich, diese noch einmal auf recht enorme Weise in einem Propheten concentrirt. Wie nämlich so das Volk für die nächstfolgenden dunkeln Zeiten nach H. denn doch mit Weissagung reichlich im voraus versehen war, so hier mit Wunderbegebenheiten; und für die Gegenwart hatten sie den Hauptzweck, die Anerkennung der Allmacht des

Herrn und der Auctorität des Daniel zu bewirken, und so die Befreiung der Israeliten vorzubereiten (S. 38). Wie es damit sey, was z. B. die vor Cap. 5 berichteten Wunder für Eindrücke hinterlassen hatten, zeigt V. 11 dieses Cap., wo erst durch die Königin Wittwe, die Gemahlin Nebukadnezars (denn das ist sie, nicht Evilmerodachs Wittwe), Belschazar auf die Person Daniels aufmerksam gemacht wird. Auch läßt H. selbst S. 121 den König so eben frische Kunde von Daniel, und einen persönlichen Eindruck von dem hochbejahrten Greise empfangen. Es ist aber zudem der Charakter unseres Buches, daß es gleichsam immer von vorn anfängt, und schon die LXX, oder die Urheber der Recension, welcher sie folgen, haben durch ihre Uebergänge hier nachzuhelfen gesucht. Also dazu wirkten diese Wunder gerade nicht, wozu sie H. aufbietet, und wir gestehen auch, daß sie nur als Einkleidung gefaßt den vollen Eindruck machen, den sie beabsichtigen. Wie was im Epos oder im Gedichte überhaupt schön ist, darum noch keinesweges im Gemälde dargestellt sich ausnimmt, da die Phantasie für das Nach- und Nebeneinander ihrer Bilder verschiedene Gesetze hat, so unterliegt auch ein Wunder als Thatsache anderen Bedingungen, als wenn es als Symbol erscheint, und in der Dichtung ist hier großartig und schön, was als Factum beleidigend wäre. Fügt doch der Verf. schließlich auch selbst hinzu, daß die Wirksamkeit (Wirkung) dieser Wunder nicht bloß auf Daniels Zeitgenossen berechnet war, sondern daß sie auch später — namentlich unter den Verfolgungen des Antiochus Epiphanes — zur Stärkung des Glaubens dienen sollten. Das gerade meinen wir auch, zumal sie sich da nicht wiederholten, sondern eine Zeit des Leidens des Knechtes Gottes eintrat, eben wie im Exil, und darin eine höhere Herrlichkeit des Herrn kund ward, als in allen Wundern so viel ihrer sind. Wir werden durch den Verf. genöthigt, hierauf zu Num. X zurückzukommen; und

wir werden da den Fehler seines Wunderbegriffes bei seiner Quelle kennen lernen. Wie sehr übrigens diese danielischen Geschichten gerade auf die makkabäische Zeit berechnet sind, hat Bleek trefflich und zureichend nachgewiesen.

In Num. VIII. lernen wir den Herrn Verf. von seiner streitbarsten Seite kennen, indem er gegen die Nachweisung historischer Unrichtigkeiten im Daniel zu Felde zieht.

1. Er wendet sich zuerst zu Cap. 8, 1 u. 2. und bemerkt ganz recht, daß Daniel sich nur nach Susa versetzt denke. Doch bleibt noch so die Schwierigkeit, daß sich zu dieser Verlegung der Vision dorthin zu den Zeiten des Exils kein Grund angeben läßt; erst unter den persischen Königen wurde Susa Residenz, und nun erst erklärt sich, warum dort die Vision Statt findet; oder man müßte mit Theodoret und H. sich daran genügen lassen, daß Susa als die zukünftige Hauptstadt des Reiches so ausgezeichnet worden.

2. Hierauf wird von der Löwengrube Cap. 6 gehandelt. H. erklärt das für die wesentlichsten Züge der Beschreibung derselben, daß sie unterirdisch gewesen, und daß die zum Tode Verurtheilten dahinabgeworfen worden, und damit stimme die von Höst gegebene Beschreibung der nordafrikanischen Gruben. So umgeht er die eigentliche Schwierigkeit. Daniel beweis't nämlich seinen Mangel an Anschauung hier darin, daß er die Grube als mit einem oben darauf gelegten Steine verschlossen vorstellt. Mag man diesen noch so groß und platt denken, wo erhielten denn die Löwen Luft und Licht, um auch nur einen Tag zu existiren? Gerade die Berufung des Herrn Verf. auf die Gräber der alten Hebräer, bei welchen der Stein die Stelle der Thür versehen habe, macht in Verbindung mit dem Umstande, daß die beschriebenen Gemächer unterirdisch waren, seine Sache noch schlimmer.

3. Im 5ten Cap. wird Belschazar (Nabonedus) als

Sohn Nebukadnezars aufgeführt, da er doch erst der vierte Nachfolger desselben ist. — Dagegen H., אב sey Vorfahr, Großvater, Belschazar der Enkel. So verhält es sich allerdings wahrscheinlich; aber daß der Concipient es so meinte, wird doch durch den Zusammenhang des ganzen Cap., da überall nur Nebukadnezar und der gegenwärtige Regent als Vater und Sohn zusammen und gegenübergestellt werden, im höchsten Grade unwahrscheinlich.

4. Erörterungen über Darius Medus, den Xenophon Cyaxares II. nennt, die übrigen griechischen Schriftsteller, die eigentlichen Historiker, übergehen. Hier ruft H. den Abydenus zu Hülfe, führt ihn mit der Bemerkung ein, daß man bei ihm oft gar nicht recht wisse, was er eigentlich sagen wolle, gibt der entscheidenden Stelle namentlich die Empfehlung mit, daß sie ganz den höchst eigenthümlichen, verworrenen Charakter ihres Urhebers trage, deutet sie unbedenklich auf Darius den Meder, und hat so gewonnene Sache. Freilich S. 103, wo Abyden im Wege ist, wird er als ein „sehr schlechter" Schriftsteller bei Seite geschafft, ähnlich wie S. 57 die Unzuverlässigkeit des Josephus gerügt, S. 277 ihm das unverständigste Mährchen wörtlich nacherzählt wird. Doch noch mehr. Die Dariken sollen gerade für diesen Darius beweisen, obgleich der Name kurz zuvor für ein bloßes Appellativum erklärt worden. So schreitet der Verf. fort zu dem bemerkenswerthesten seiner Auskunftsmittel. Gestützt auf eine Vermuthung von Niebuhr, daß das Arar in dem Namen, den Xenophon anführt, gleich Asdahag, und dieses Astyages sey, identificirt er Cyaxares und diesen, und bringt dann, nachdem er noch, nunmehr unnöthiger Weise, Xenophon eine Verwechselung der Namen des Vaters und des Sohnes Schuld gegeben, wenn wir S. 49 hinzunehmen, folgende Gleichung heraus: Astyages = a)

a) D. h. auch gebraucht für —

Cyaxares = Achaswerosch = Xerxes = Cambyses = Artaxares = Artachschasta = Darius Medus.

So werden wir uns nun wohl hindurch finden durch die Dunkelheiten dieses Zeitraums in der Geschichte, oder doch ohne Mühe aus ihr machen können, was uns eben recht ist.

5. Bei der Erklärung von C. 1, 1 ist der Verf. besonders ausführlich und kühn. Hiedurch berechtigt er uns zu der Vermuthung, daß die Schwierigkeit dieser Stelle aus einer unrichtigen Auffassung der שָׁלֹשׁ שָׁנָה 2 Kön. 24, 1, vielleicht ursprünglich abbrevirt geschrieben, hergeflossen sey. Der Verf. des Daniel nahm sie für das dritte Regierungsjahr Jojakims, und setzt also בִּשְׁנַת שָׁלוֹשׁ. Für diese Erklärung spricht der Mangel an Klarheit in den ersten Versen des Cap. überhaupt, wo man nicht sieht, ob die Person Jojakims mit weggeführt gedacht werde oder nicht, und darüber schweigt auch genauer betrachtet die Chronik. Sie berichtet nur, daß man die Absicht hatte, ihn wegzuführen, und nur etwa Ezech. 19, 9 spricht für die Ausführung. Auch die Unterscheidung von Gefäßen, welche in den Götzentempel, und welche in dessen Schatzkammer kommen, ist sehr schwankend, und so anderes mehr. Aber Herr H. bemerkt davon nichts, und sieht lieber in dem allen die genaueste Geschichtskenntniß seines Daniel. Um ihn mit Jeremias in Einklang zu bringen, läßt er Nebukadnezars erstes Regierungsjahr, dem vierten Jojakims entsprechend, wenigstens beginnen im dritten dieses jüdischen Königs. Aber was ist damit gewonnen, wenn in diesem Jahre, ja noch im darauf folgenden (dem fünften Jojakims, s. Jerem. 25 u. 36.; 9, 29.), die Gefangenschaft erst g e w e i s s a g t wird? Endlich, daß בּוֹא in unserm Texte nicht heißen könne, sich auf den Weg machen, den Zug beginnen, zeigt das unmittelbar folgende וַיָּצַר aufs deutlichste. Und so fallen auch die übrigen Nebencombinatio-

nen, so scharfsinnig sie sind, und gewähren nur den Vortheil, die Streitfragen ihrem Ende näher zu bringen.

Unter Num. IX werden die Widersprüche, welche sich im Daniel befinden oder befinden sollen, aufgelöst, die letztern mit leichter Mühe und gutem Erfolge. Daß es übrigens eine „grenzenlose Dummheit" des Urhebers unseres Buches beweisen würde, wenn sich Widersprüche in demselben fänden, daß wir dem angeblichen Pseudo-Daniel die „höchste Klugheit" nothwendig zuerkennen müssen, diese Behauptungen überlassen wir mit Recht den Freunden von aufs äußerste getriebenen Gegensätzen.

Cap. 1, 21 verglichen mit Cap. 10, 1. erklärt H.: Daniel erreichte oder erlebte das erste Jahr des Cyrus, und folgt also denen, welche vor ihm diese Auskunft gaben. Aber warum macht er denn Bleek über die ergänzende Erklärung: er blieb in diesen Verhältnissen, so harte Vorwürfe, wenn er selbst dem הָיָה die Bedeutung von חָיָה abspricht, und danach jene doppelte Kühnheit begeht, es in unmittelbarer Verbindung mit עַד erleben, (superstitem esse) zu übersetzen?

In dem neuen Abschnitt (Num. X) geht es an den Vorwurf unwahrscheinlicher und verdächtiger Angaben im Daniel, und der Verf. geht hier die historischen Capitel der Reihe nach durch.

Zu C. 1. läßt er sich über die historische Existenz Daniels im Exile weitläuftig aus. Wir stellen diese gleichfalls nicht in Abrede, weil gerade die Erwähnung des Namens bei Ezechiel nicht leicht veranlassen konnte, an einen Zeitgenossen zu denken, wenn man dazu nicht noch andere Gründe hatte. Daß indeß Daniel gerade als Knabe, und genau unter den Verhältnissen, welche in unserm Buche geschildert werden, an den babylonischen Hof gekommen, und da sich befunden habe, stimmt doch immer nicht mit der nur 13 bis 14 Jahre nach der etwanigen Wegführung

des Knaben abgefaßten Weissagung Ezechiels Cap. 14. (Vgl. Cap. 28, 3.).

In Cap. 2 findet H. die Forderung Nebukadnezars, daß man ihm nicht nur die Deutung seines Traumes, sondern auch diesen selbst berichten solle, sehr glaublich, und sie würde auch uns als Factum sogar erscheinen, wenn nicht die ganze Art der Darstellung dagegen spräche. Was hilft es denn da in die einzelnen Worte dieß und jenes hineintragen, da man auf die Weise aus allem alles machen kann. Solche Exegese rügt Origenes an seinen gnostischen Gegnern, solche läßt er selbst wieder in seiner Weise sich zu Schulden kommen. Sie war dem Alterthum angemessen, und verzeihlich: uns ziemt es, in die Mitte der Sache zu gehen, und sie aus sich selbst zu erklären, wie sie erklärt seyn will, oder es ist aller Willkühr Thor und Thür geöffnet.

Gleich zu Cap. 3 sehen wir dieß bei unserm H. Verf. bestätigt. Hier soll die goldene, 60 Fuß hohe und nur 6 Fuß breite Götzenstatue nur eine mit Goldblech überzogene, auf ein sehr hohes Piedestal gestellte Bildsäule, oder auch eine bloße Säule gewesen seyn. Nun vergleiche man den Text, und frage, was Herr Dr. H. sagen würde und sagt, wenn man etwa in der Wundererklärung des N. Testaments so verführe oder verfährt? — Was du nicht willst, das dir die Leute thun, das thue ihnen auch nicht. So soll man auch nicht, wenn man doch einmal erklären will, immer die Hauptschwierigkeit übergehen. Ueber die Bewahrung der Männer im feurigen Ofen schweigt Herr H. völlig, gerade von der schreibenden Hand in Cap. 5. handelt er nicht; und was sollte er auch davon sagen? Wir wissen zwar wohl, daß die alttestamentlichen Wunder einen kolossaleren, auch mehr äußerlichen Charakter tragen, als die neutestamentlichen, daß sie, wie Olshausen in seiner Andeutung einer Ge-

schichte der Wunder a) bemerkt, mehr berechnet sind, die niedern Kräfte der Seele, die Phantasie zu ergreifen. Aber gibt nicht eben ein dogmatisch ausgeführter Wunderbegriff in seinem ganzen Unterschiede von dem des Portentum und der Prodigien hievon ausführlicher Rechenschaft, lehrt er nicht eine dem jedesmaligen Zeitalter des Bundesvolkes angemessene Manifestation seines Gottes in Wundern kennen, einen vollständigen Kreislauf derselben von den Theophanien der Genesis, den anfänglichsten momentanen Gotteserscheinungen bis zu der, die in dem Sohne für alle Zeiten geschah? Jemehr die Endoffenbarung Gottes sich vorbereitet, um so weniger der unerwartet, der gewaltsam auf den noch fernen Gott hinweisenden Zeichen, um so mehr des ethischen Elementes in diesen, des innerlich mit Gott einenden, ihn selbst verkündenden, nicht allein seine Macht. Diese bewährt er auf wunderbare Weise auch stets nur am Wundervolke als solchem, ehe er es als Volk angenommen, keine eigentlichen Wunder, seit er von ihm gewichen, damit es frei sich ihm wieder nähere auf sittlichem Wege, gleichfalls keine Wunder, weder im Exile auf nachweisbare Weise, noch in der makkabäischen Zeit auch nur mit einer Spur, sondern dort ein leidender Knecht, hier ein Geschlecht von Glaubenshelden. Daher sah jene Zeit ihr Heil in der Theophanie selbst (Jes. 40 ff.), diese in dem Menschensohne, kommend in den Wolken des Himmels. — So denn als Einkleidung und Ausdruck für den ächt und alt biblischen Glauben, daß der Herr auch vom Tode errette, und mächtig ist über alle Machthaber und über die Elemente, ist uns die Errettung der Männer im feurigen Ofen verständlich und werth, als Thatsache gefaßt widerspricht sie dem planmäßigen und erhabenen Gange Gottes in der Geschichte, und seinem Wandeln unter seinem Volke. Je

a) Commentar zu den drei ersten Evangelien. Bd. I. S. 246.

mehr die innere Herrlichkeit seines Waltens sich enthüllt, destomehr schwindet der äußere Prunk, in dem er bis dahin sich vernehmbar gemacht, und Jesus Christus endlich ist der vollkommene Menschen und Davids Sohn, ohne Gestalt und Schöne, so gewiß er der Eingeborne Gottes ist.

Zu Cap. 4 macht H. aus Berosus und Abyden wahrscheinlich, daß Nebukadnezar ungeachtet des Schweigens der übrigen Historiker und der chaldäischen Tradition dennoch wahnsinnig gewesen sey. Jedoch die Anführung aus Abyden ist eine Fabel so handgreiflich als man sie nur hat, und Berosus sagt weiter nichts, als daß Nebukadnezar nach einer Krankheit sein Leben beschlossen habe: weil er sich aber dabei des ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν nicht wie sonst des ἀῤῥωστήσας bediene, so meine er damit eine längere Kränklichkeit oder Krankheit, und diese bezeichne unser Buch näher als Wahnsinn. Kann sich H. auch nur selbst so abfinden? kann es ihm mit solchen Ausführungen ein Ernst seyn, und ist das die Geradheit und der Wahrheitssinn, dessen Mangel er so bitter seinen Gegnern allenthalben vorwirft. Diesen arbeitet er beiläufig mit seinen Bemerkungen über den mythischen Charakter der Geschichtschreibung obiger Gewährsmänner, auch des Megasthenes um 280 vor Chr. in die Hände; ihm selbst aber fällt es nicht ein, daß es so erklärlicher wird, wenn unser Daniel eine ähnliche Farbe trägt.

Hiernach dürfen wir uns des Geschäftes, den Verf. zu Cap. 5 u. 6 noch zu begleiten, wohl füglich überheben; und den folgenden Abschnitt (Num. XI.) gegen fälschlich behauptete nacherilische Gebräuche und Vorstellungen im Daniel übergehen wir, was auch erfreulicher ist aus entgegengesetztem Grunde. Vielfach müssen wir hier dem Verf. beistimmen (zu seiner Nachweisung einer Diaspora der Juden vor dem Exile noch die wichtige Stelle Jes. 11, 11 nachtragend); und nur die Schranken gegenwärtiger Be-

richterstattung halten uns ab, namentlich seine Nachweisungen über die biblische Angelologie als ein reines Erzeugniß des testamentischen Bodens, aufzunehmen und durch nähere Gegenüberstellung der Engellehre bei Ezechiel und bei Daniel weiter zu entwickeln. So sind wir genöthigt, zu dem folgenden Abschnitte zu eilen.

Num. XII handelt über die Bestimmtheit der Weissagungen bei Daniel. Als Gruß zuvor bringt hier wieder Herr H. die Erklärung, daß den ihm mißfälligen Erklärungen über diese die nichtige naturalistische Ansicht vom Prophetenthume zu Grunde liege, wonach alle übernatürliche Erleuchtung der Propheten geleugnet werde. Dieß ist, in dieser Ausdehnung behauptet, mindestens nicht wahr, und eine Lästerung so vieler verdienter und großer Theologen, die hier lediglich die Prophetie vor der Verwechselung mit der Mantik, und die Weissagung vor der mit Wahrsagerei sicher zu stellen bemüht sind.

Die Weissagung a) wird hervorgerufen durch den wahrgenommenen Contrast, den die Gegenwart im Reiche Gottes mit der Endgestaltung, welcher es entgegen geht, mit der einstigen Verwirklichung seines Urideales bildet. Vertraut mit diesem Ziele, zu welchem der Herr führt, bekannt mit den Hindernissen, die der Erreichung dieses Zieles zumeist in der Mangelhaftigkeit und Verderbtheit, in dem Widerstreben der äußerlich berufenen Bundesglieder, deren Freiheit doch nicht geschmälert werden soll, entgegenstehen, erheben die Propheten den Blick zu dem, dessen Wille dennoch geschieht und geschehen muß, zu dem, der da unaufhörlich kommt mit seiner Erscheinung und mit seinem Reiche; und sie lernen von ihm

a) Vergl. Beck über messianische Weissagung als geschichtliches Problem, und über pneumatische Schriftauslegung. Tübinger evang. theol. Zeitschr. 1831. Heft 3. S. 75 ff.

Mittel und Wege, wie er wirkt und wie er kommt, wie er mit Züchtigung und mit Errettung einschreitet zur rechten Zeit, und so treten sie warnend, strafend, tröstend, weissagend in die Mitte des Volks. Ihr Blick ruht immer auf dem großen Endziele der Dinge, aber sie schauen dieses jedesmal durch den Gesichtskreis der Gegenwart, von dieser entlehnen sie ihre Bilder und Farben jenes zu malen, auf sie berechnen sie ihr begeistertes Wort. So im Dienste der Theokratie, der Religion stehend, haben sie nun auch die Aufgabe, diese zu heben, die vergessene Bundespflicht in Erinnerung zu bringen, von Gott zu zeugen und seinem Verhältnisse zu dem Volke: aber die Politik an sich, und nun gar die politische Historie, Vorausverkündigung der Verhältnisse profaner Reiche zu einander mit aller Sorgfalt und Nacktheit des Chronikschreibers, liegt nicht in ihrem Bereiche und ist ihrer nicht werth. Wir ehren sie schlecht, und den Geist, der in ihnen war, wenn wir sie dazu herabziehen, und es kann damit auch unmöglich gelingen. Was haben denn alle die Beispiele von specieller Prädiction, die der Herr Verf. zusammenrafft, für eine Beweiskraft, oder zuvor noch, was für eine Aehnlichkeit mit der angeblichen Weissagung Daniels etwa im 10. Capitel; in welchem Verhältnisse steht ihre Specialität zu der, welche hier hervortritt? Man lese doch nur und sehe, und man wird finden, das eines Stäubchens zum weitesten Sandmeer. Welche dürre Steppen, in die Daniel uns da führt; wie unzugänglich ohne die genaueste Geschichtskenntniß, wie selbst mit Hülfe dieser nie zu einem völlig sichern Boden der Exegese in allem Einzelnen umzuwandeln. Und ist es dem auch nur von ferne ähnlich, wenn Jesajas sagt: ehe der Knabe lernt Böses verwerfen und Gutes erwählen, wird das Land, davor dir graut, verlassen seyn von seinen zwei Königen; oder wenn Jeremias von 70 Jahren der Gefangenschaft spricht? Ließen sich auch diese ohne Willkühr

mit Genauigkeit und Uebereinstimmung der Erklärer herausbringen, sie müssen ja doch immer von der ersten Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer gerechnet werden, und das Exil selbst dauerte immer nur 52 Jahre; aber auch das erstere ist nicht möglich, und wenn es als Zeugniß dafür gelten soll, daß die Juden selbst stets 70 Jahre auf das Exil rechnen, so beweiset das doch im Zusammenhange mit der Weissagung des Jeremias nicht mehr, als der Name, päpstliches Exil, in Verbindung mit dem jüdischen selbst, für die Dauer von jenem. Daß Jes. 7, 8 hier auch nicht helfe, sondern als interpolirt auch ferner gelten müsse, würden dem Verf. Köster's treffliche Bemerkungen über Parallelismus und Strophen in der hebräischen Poesie [a]) überführend lehren, wenn er für diese nur Sinn hätte. Für jedes auch nur unbefangene Gefühl dürfen die Sätze:

„Sondern das Haupt Syriens bleibt Damascus,
und das Haupt von Damascus Rezin:
und das Haupt Ephraims Samaria,
und das Haupt Samariens Remalja's Sohn —

nicht durch das trockene Glossem — und binnen 65 Jahren ist Ephraim zertrümmert und kein Volk mehr — unterbrochen werden. Und was soll die Berufung auf die übrigen Stellen, da sie sämmtlich für die, welche Herr H. überzeugen will, keine Beweiskraft haben, wie ein jeder und er selbst am besten weiß. Aber, fährt er fort, diese speciellen Weissagungen Daniels sollten Stärkungsmittel seyn für den Glauben des Volkes in der Zeit vom Exil bis auf Christum, das heißt doch im Grunde in der makkabäischen, wo man am schwersten litt, und in dieser Zeit habe nach göttlichem Rathschluß das Prophetenthum aufhören sollen, es sey daher so ein glanzvoller Beschluß zu machen, und ein rechter Vorrath von Stärkung in spe-

---

a) S. vorliegende Zeitschrift, Jahrgang 1831. H. 1. S. 40—114.

cieller Weissagung für die von Gott gleichsam verlassene Zukunft zusammenzuhäufen gewesen. Wir schweigen lieber zu solchen Aufschlüssen über die göttliche Oekonomie, als daß wir sie bezeichnen als das, was sie sind. Nur merke der Leser, daß, wenn Daniel makkabäisch ist, jener Rathschluß doch offenbar nicht Statt fand, wenn er es nicht ist, derselbe allein aus diesem Umstande gefolgert wird. Endlich wie stimmt dazu Dan. 12, 4 und 9. Denn die da enthaltene Aufforderung auf eine innerlich vorzunehmende symbolische Handlung zu beziehen, und die Imperativen einfach in Futura, und zwar Passivi, was Herr H. anzugeben vergißt, aufzulösen, ist eine Zumuthung, die man sich nicht leicht machen wird.

„Aber (Num. XIII) diese bestimmten Weissagungen gehen doch immer nur bis auf Antiochus Epiphanes, und auf diesen folgt sogleich das messianische Reich." Dagegen H. S. 195—98: Wenn es so wäre, so würde uns das nicht stören dürfen, aber es ist auch obenein viel anders. Des Cap. 9 zu geschweigen, welches in die Christologie verwiesen wird, reichen auch Cap. 2 u. f. weit über Antiochus, weit über Cap. 9 hinaus, bis auf die zweite Parusie des Herrn. Der Verf. sieht nämlich da das babylonische Reich, das medisch-persische, das Alexanders und seiner Nachfolger, und das römische dargestellt, dieses aber wieder zunächst in den ost- und weströmischen, dann in die zehn europäischen Hauptstaaten zerstückelt, und obgleich sich diese nicht immer so herzählen lassen, so werden sie doch in der letzten Zeit wahrscheinlich gerade in der Zehnzahl sich vorfinden. Ueber dieß letztere läßt sich natürlich nicht streiten, aber um so mehr darüber, daß auch nur das römische Reich unter dem vierten Thiere mit Recht gesucht worden. Mag man auch weder mit Eichhorn, de Wette, Bleek durch Zählung des chaldäischen, medischen, persischen, macedonischen, noch mit Bertholdt und neuerlich Rosenmüller durch

die andere Zählung, das chaldäische und das medopersische Reich, das Alexanders und die Herrschaft seiner Nachfolger, die Vierzahl der Herrschaften herausbringen dürfen: an das römische Reich als das vierte zu denken verbietet schon der Umstand, daß dieses ja nicht die vorigen ablösete, den Orient vielmehr jenseit des Euphrat nie eigentlich berührte, und daß es daher in unserem Staatengemälde seinen Platz nicht haben kann. Dazu vergleiche man nur Cap. 8 und 11 (bes. V. 21), wo Antiochus Epiphanes fast signalisirt ist, und man wird jener Deutung nicht weiter geneigt seyn. Vielmehr hat es alles für sich, nach Cap. 2, 37 ff.: Du o König, — du bist das Haupt von Gold, Nebukadnezar und seine Dynastie getrennt zu betrachten und so eine Vierzahl der Herrschaften und nicht der Reiche, die man nur nach alter Deutung gewohnt ist, in diesen Capiteln zu finden. Man erhält alsdann die Herrschaften Nebukadnezars und die seiner Nachfolger, beide getrennt betrachtet, wie es die Sache, die Anrede an den gegenwärtig vorgestellten König mit sich bringt, und dann die medopersische Herrschaft und die Alexanders und seiner Nachfolger, beide in Eins gerechnet, wie es gleichfalls die Sache, der Ueberblick über dieselben wie aus der Ferne, nothwendig erheischt.

Unter Num. XIV stellt der Verf. schließlich allerlei Argumente gegen seine Sache von geringerem Belange zusammen, und wir überschlagen diese um so mehr, als wir uns bei dem negativen Theile seiner Schrift schon so lange verweilen mußten.

II, 1. Die positive Beweisführung des Herrn Dr. H. beginnt mit dem Selbstzeugniß des Verfassers von sich, der sich im zweiten Theile nicht nur Daniel nenne, sondern auch seine Visionen unter die chaldäischen und medopersischen Könige datire; und es wird hier sowohl die Meinung derer verworfen, welche darin bloße Einkleidung sehen, wie z. B. auch im Buche der Weisheit Sa-

lomo's, bei den Klassikern, wenn sie ganze Reden berühmter Männer in ihre Geschichtswerke, Dialogen, Dichtungen aufnehmen, als auch die anderen, daß zu frommem Zwecke hier eine bewußte Täuschung Statt gefunden habe. Wir haben uns hierüber oben erklärt. Herr H. schärft nur noch den Einwurf, wie es denn komme, daß man den Zweck des Buches von jeher nicht für historisch, sondern für prophetisch gehalten habe? daß es um die Zeit Christi mit seinen Weissagungen unter allen andern den meisten Einfluß ausgeübt? Das letztere, so weit es seine Richtigkeit hat, beantwortet er S. 263 selbst, wenn er sie für meisthin mißverstanden, namentlich von den derzeitigen Juden, erklärt. Also durch ihren Mißverstand wurden sie so einflußreich, und in der That, Glauben haben sie nie gewirkt, wo sie ihn nicht vorfanden, von Porphyrius an sind namentlich die nur angeblich messianischen Stellen von Seiten der Juden und Christen, denen sie nicht als solche einleuchteten, anders erklärt worden. Mit dem ersteren aber, dem prophetischen Zwecke des Buches, hat es seine vollkommene Richtigkeit, auch nach einer besseren Auffassung desselben. Es verkündigt die Erscheinung des messianischen Reiches als unausbleiblich und als nahe, es richtet damit die zur Zeit Unterdrückten und Verzagenden auf, wie nur sonst prophetisches Wort zu Trost und Hoffnung gereichen kann, ja so viel mehr, als der Druck der Zeit hart und kaum erträglich war. Darin liegt die prophetische, in der That nie bestrittene Tendenz unseres Buches, und S. 234 bekennt ja Herr H. unumwunden: „es ist selbst von den Vertheidigern dieser (der bestrittenen) Ansicht nicht geleugnet worden, daß darin — alles, was das messianische Reich und die messianische Zeit betrifft, prophetisch sey" — und so dreht er sich weiter im Kreise herum in den nächstfolgenden Erörterungen.

2. Die Aufnahme in den Kanon gibt den zweiten positiven Grund für die Authentie des Buches, und

so wird hier die Widerlegung einer successiven Sammlung der biblischen Bücher A. T. nachgeliefert. Bleek — auf de Wette nimmt der Verf. keine Rücksicht — hatte sich besonders auf Nehem. Cap. 8—10 berufen, wo Esra das Volk gerade nur auf das Gesetz verpflichtet, und auf die Stelle 2 Makk. 2, 13. Das erstere hatte Bleek selbst nur ein negatives Zeugniß, freilich aber ziemlich sicher, genannt, weil nämlich allerdings die alleinige Erwähnung des Pentateuchs gegen die schon damalige Verbindung der andern heiligen Bücher mit ihm in ein Ganzes sehr mißtrauisch macht. Herr H. begnügt sich die Sache damit zurückzuweisen, daß der Pentateuch den ganzen Inbegriff der Gesetzgebung — und nur auf diese sey es damals angekommen — für alle Zeiten der Theokratie enthalte, und dann fährt er mit den merkwürdigen Worten fort: die göttliche Eingebung der Propheten, und was damit unzertrennlich verbunden sey, die Kanonicität ihrer Schriften sey mit dürren Worten ausgesprochen in den Stellen Esra 9, 26: sie erwürgten deine Propheten, 29: du ließest sie bezeugen, 30: du — durch deinen Geist in deinen Propheten. Die Worte sind doch aber in der That zu dürr, um zu beweisen, daß die Propheten schon zu Esra's Zeit in dem Kanon enthalten und dieser vorhanden und abgeschlossen war. Die Stelle aus den Makkabäern wird als die Notiz eines plumpen Betrügers abgefertigt, während sie S. 249 dem Verf. zu seinem Zwecke zu Statten kommen muß. Eben so entkräftet der Verf. die ihm unwillkommene Stelle des Joseph. c. Ap. 1, 8, während ihm dieselbe Schrift S. 250 wieder gute Dienste leistet, und beruft sich dann darauf, daß in dem Prologe zu Jesus Sirach der Kanon des A. T. als eine geschlossene Sammlung nach ihren drei Bestandtheilen aufgeführt werde. Aber der dritte erscheint doch einmal durchaus nicht als fest geschlossen, wenn er aufgeführt wird als τὰ ἄλλα τῶν κατ' αὐτοὺς (τοὺς προφήτας) ἠκο-

λουθηκότων, und weiter unten als τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία, nicht etwa τὰ ἄλλα τῶν πατρίων βιβλίων. Eher noch der allmälige Uebergang von der kanonischen Litteratur zu der apokryphischen kann hieraus erwiesen werden, als gerade das Gegentheil. Für dieses spreche aber doch die dreifache Eintheilung des Kanon nach dem verschiedenen Verhältnisse, in welchem nach der Ansicht der Sammler die Verfasser der einzelnen Bücher zu Gott standen; sie setze voraus, daß die Sammlung zu einer bestimmten Zeit ex professo unternommen und vollendet wurde, u. s. w. Diese Behauptungen mögen sich durch sich selbst empfehlen, wie auch die nothwendig damit verbundene Folgerung, daß Nehemia und Esra sich etwa selbst in den Kanon gestellt haben. Endlich schließt der Herr Dr. H. aus 1 Makk. 4, 46, daß die makkabäische Zeit sich nicht mehr getraut haben würde zu entscheiden, ob ein Buch kanonisch sey oder nicht, da man nicht einmal wußte, ob man die Steine des abgebrochenen heidnischen Altars wegschaffen dürfe oder nicht, und sie also bis auf weiteres aufbewahrte: aber sollte man denn da irgend unser Buch Daniel ohne weiteres preisgegeben haben, oder mußte man nun nicht gerade auf's sorgfältigste damit umgehen und es auf's beste in Ehren halten, bis es denn eben dadurch allgemeine Anerkennung fand?

3. Das Zeugniß Christi und der Apostel von Daniel, der eigentliche Nerv der ganzen Untersuchung des Herrn Verf. verdient auch unsere besondere Beachtung. Er entscheidet sich zu Matth. 24, 15 vergl. mit Mark. 13, 14 ganz für die Auffassung der Parenthese ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, welche diese Worte Christo zuschreibt, theils weil sie sich bei Matth. und Mark. zugleich finden — aber eine Benutzung des ersteren bei dem anderen ist ja doch nicht mehr zweifelhaft, mag auch nur der erstere mit Sicherheit in die Zeit nahe vor der Zerstörung Jerusalems gesetzt werden; wodurch denn schon diese Parenthese bei

beiden erklärlich wird: der Mangel nämlich an wörtlicher Uebereinstimmung kann hier so wenig als an zahlreichen anderen Stellen die Entlehnung bei Mark. ausschließen; — theils weil diese Evangelisten nirgend sonst ihren Relationen ähnliche Ermahnungen einstreuen — aber dafür ist auch der Fall so einzig in seiner Art, und an erklärenden Zwischensätzen für die Leser, besonders sofern sie Heidenchristen waren, bei Mark. fehlt es doch nicht; sodann weil die Worte aus Dan. 9, 23. 25 herübergenommen seyen — was um so weniger der Fall ist, als bei übriger Uebereinstimmung des Citats mit den Lxx., diese hier nicht Statt findet; endlich, weil *νοεῖν* nicht, worauf merken, sondern, etwas verstehen, bedeute, und dieß wird weitläufig ausgeführt. Allein die Stelle 2 Tim. 2, 7 beweiset doch immer noch das Gegentheil, da im Zusammenhange gar nicht von „schwer faßlichen, nur dem Geistesauge wahrnehmbaren Gegenständen" die Rede ist, vielmehr sehr sinnlich anschauliche Gleichnisse voraufgehen, und das *δῴη γάρ σοι ὁ κύριος σύνεσιν ἐν πᾶσι* also nicht auf *νόει, ἃ λέγω*, sondern auf die glückliche Vollbringung der Kämpfe und Arbeiten, von welchen die Rede gewesen, zu beziehen ist. So möchte es also doch den Vorzug behalten, die Parenthese den Evangelisten zuzuschreiben, und auch Olshausen ad l. c. erklärt sich dafür. Dieser macht zugleich noch darauf aufmerksam, daß sonst ein *νοείτω τὰ τοῦ προφήτου*, oder was dem entspräche, stehen müßte, und wir fügen hinzu, daß diese Aufforderung, so gefaßt, ganz überflüssig wäre, da die Juden zu Christi Zeit ja nach der ausdrücklichen Angabe unseres Verfs. S. 263 u. 265 die betreffende danielische Stelle auf die Zerstörung Jerusalems bezogen, also nach Herrn H's. Sinne vollkommen richtig verstanden, und dazu nicht erst ermahnt werden durften.

Wiefern soll nun aus dem bisherigen eine Bestätigung

der Auctorität und somit der Aechtheit (Authentie) des Daniel folgen?

Erstlich, in sofern er von Christo Prophet genannt werde, eine Auszeichnung, die ihm ja niemand (s. oben) streitig gemacht; sodann, sofern Christus aus ihm eine wirkliche, erst in Zukunft zu erfüllende Weissagung anführe. Ob dem so sey, darauf kommt Alles an. Der Verf. führt dafür an, daß Christus die Stelle gar nicht habe citiren dürfen, wenn nicht auch er mit seinen Zeitgenossen sie für eine eigentliche Weissagung auf die Zerstörung Jerusalems hielt, weil er sonst zu deren Irrthum noch beigetragen haben würde. Wie aber, wenn die Stelle allerdings auf diese Zerstörung geht, aber nicht als eigentliche Weissagung, sondern typisch, wie wenn in dem ῥηθὲν διὰ Δανιήλ nicht προφητευθέν, auch nicht das Geringste mehr enthalten ist, da nach Herrn H's. eignem Eingeständnisse „jenes im N. T. auch da gebraucht wird," und wir setzen hinzu, gerade da gebraucht wird, „wo nur die Realisirung einer Weissagung angezeigt werden soll, die sich zunächst auf ein anderes historisches Factum bezieht, wie Matth. 3, 3, wo ein Typus seine Erfüllung erhält (πληροῦται)." Es werden nämlich so angeführt die Stellen Jes. 7, 14, Hos. 11, 1, Jerem. 31, 15, Jes. 9, 1; 53, 4. 5 (man bemerke, in welcher Beziehung, Matth. 8, 17); 42, 1, Ps. 78, 2, Zach. 9, 9, Jerem. 32, 6, Ps. 22, 19, wozu noch kommt das merkwürdige Citat Matth. 2, 23, und von allen diesen Stellen ist es unschwer nachzuweisen, daß sie nicht eigentlich und ex auctoris consulto eine Beziehung auf den Gegenstand enthalten, mit welchem sie in Verbindung gebracht werden. — Ferner sagt Herr H., Christus gebe von dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως gar keine nähere Bestimmung, sie sollten seine Hörer aus Daniel selbst schöpfen; dieß wäre aber nicht möglich gewesen, wenn an der angegebenen Stelle bloß von Begebenheiten der makkabäischen Zeit die Rede war. Man

sollte meinen, eher das Gegentheil. War dieß nicht, so stand im ganzen Daniel von diesem βδέλυγμα τ. ἐ. nichts mehr, als eben der Name, und daß es auf der Zinne des Tempels stehen werde, und das Nähere konnte erst die Zukunft lehren, kein Grübeln über den Sinn dieser Worte. Herr H. leugnet nämlich ausdrücklich, daß Jesu Anführung auch auf Cap. 11, 31; 12, 11 gehe und bezieht sie allein auf 9, 27. Wenn Christus aber meint, daß sich wiederholen solle in Betreff des Heiligthums, was schon einmal geschehen, was unter Antiochus Epiphanes gewesen, dann hatte man Anschauungen und konnte nun weiter darüber denken. Doch auch diese Beziehung dürfen wir nicht unmittelbar und als auf die damaligen Hörer des Wortes gemeint, annehmen. Die Hermeneutik jener Zeit war von anderer Art, als die unsere, man fragte nicht nach dem inneren Zusammenhange des Typus und Antitypus, man ließ sich genügen an der, wissenschaftlich betrachtet, mehr äußeren, dem Gemüthe nach vollkommen innerlichen und lebendigen Erfassung des Wortes, und darüber damals hinauszuführen, war weder die Aufgabe Jesu noch seiner Apostel. Diese verstoßen nicht gegen die Exegese rechter Art, noch weniger ihr Meister, der Herr; aber das Wie ihrer Erklärungen, das Verhältniß des A. T. zum Neuen, in wissenschaftlicher Entwickelung, hat erst, nach vortrefflichen Andeutungen des Alterthums im Einzelnen, mit Consequenz und erschöpfend unsere Zeit zu erklären begonnen, und vom Abschlusse der Untersuchung ist man ohnehin noch entfernt.

Wir haben also Grund zu behaupten, daß Jesus die danielische Weissagung eben so wenig, als in Zukunft erst zu erfüllend, anführt, als er das Gegentheil, ihre typische Geltung in ein deutliches Licht setzt. Darauf kam es ihm nicht an (vergl. H. selbst S. 236 f.), genug, daß er lehrt, seine volle Erfüllung erhalte das Wort Daniels

nun erst, nun geschehe in der schreckensvollsten Weise, wovon Daniel geredet habe, der Gräuel der Verwüstung, wie man aus Daniel ihn kenne, sey verhängt über Jerusalem.

Hiernach haben wir denn auch nicht nöthig, Gewicht darauf zu legen, daß wir die eigentlichsten Worte Christi in unsern Texten nicht haben. Ist dieß immerhin klar aus der Abweichung der Evangelien von einander, sie drücken uns dessen ungeachtet des Herrn Sinn und Meinung ohne Zweifel sicher genug aus. Möchte man nur diesen sich ohne Vorurtheil, und mit treuer Benutzung der dazu bis auf unsere Zeit gewonnenen Hülfsmittel angeeignet haben, man hätte sich dann hundert andere Vorurtheile, die mit diesem einen stehen und fallen, ersparen können. War es für die alten Väter genug nach ihrer Weise, treu über das, was ihnen zu Gebote stand, die Schrift zu erklären; wir müssen ein Gleiches thun und im Zusammenhange mit allen theologischen Erkenntnissen, die wir haben, jede einzelne fortbilden und entwickeln, oder wir werden nichts als ein Aggregat von mancherlei, aber ganz todtem, Stückwerk zusammen bringen, und mit uns selbst und der Zeit im Reiche Gottes in traurigen Widerspruch treten. Genug, daß auch bei aller Sorgfalt und Treue im Forschen wir dennoch nur stückweise erkennen, und für jene nur die Verheißung haben einst zu erkennen, gleichwie wir erkennet sind.

Aber bleibt nicht doch nach allem diesen wenigstens die Anerkennung des exilischen Daniel als Verfassers unseres Buches von Seiten des Herrn? S. 270 gesteht Herr H., daß ein bloßes Citat des N. T. in Bezug auf Aechtheit oder Unächtheit eines alttestamentlichen Buches nichts beweise, z. B. in der Streitfrage über den Deuterojesajas. Aber hier, meint er, werde ein Betrüger ein Prophet genannt, und eine Weissagung post eventum auf die Zukunft gedeutet. — Jene Schmähung ist oben zurückgewiesen worden, diese Bedenklichkeit erledigt sich durch dogmati-

sche Einsicht in das Wesen des Typus, und das Verhältniß des A. T. zum Neuen nach Inhalt und Form. Und durch eine solche dürfte auch dem Verf. klar werden, weßhalb die Lehre von der Himmelfahrt des Herrn sich vorzugsweise an Daniel anlehnt, und weshalb Jesus mit aus diesem den Namen des Menschensohnes sich beilegt.

4. Spuren des Buches in den vormakkabäischen Zeiten, welche jedoch ihrer Unsicherheit wegen dem Herrn Verf. selbst nur für secundäre Beweise gelten. Aber sie sind auch das nicht einmal, es wird in diesem Abschnitte gar nichts erwiesen. Es folgt zunächst das schon oben gelegentlich gerügte Geschichtchen aus Joseph. Arch. XI, 8, 5; dann die Anführung des Daniel in der Rede des sterbenden Mattathias, 1 Makk. 2, 59. 60. Diese könne jedoch ihm nur in den Mund gelegt seyn, und man darf die ganze Rede nur betrachten, um sich zu überzeugen, daß es so ist; ferner Deuter. 32, 8 nach den Lxx., als aus Daniel entlehnt, oder auch anders woher, und warum nicht aus mit Daniel gemeinschaftlicher Quelle, der Fortbildung der Engellehre innerhalb der jüdischen Theologie? Dann folgt ein Versuch, das hebräische Original des ersten Buches der Makk. zu leugnen gegen die offenbaren Zeugnisse des Origenes und Hieronymus, die denn lieber von einer Uebersetzung des griechischen Originals ins Hebräische oder Aramäische verstanden werden, wogegen die Analogie des Jesus Sirach, und das Verdrängtwerden der hebräischen und aramäischen Sprache durch das Griechische, nicht umgekehrt, doch wohl ein Zeugniß ablegt. Schließlich läßt der Verf. die alexandrinische Version des Daniel lange vor jenem makkab. Buche entstehen, und wundert sich dann, daß sie so schlecht ausgefallen. Allein sie ist nicht sowohl schlecht, als sie vielmehr einer späteren, erweiterten und überarbeitenden Recension unseres Daniel folgt, und es möchten sich Herrn

H's. Bedenken aus Rosenm. prooem. ad. Dan. p. 31. ss. völlig erledigen.

Die inneren Gründe, welche für die Authentie des Daniel zeugen sollen, werden theils aus der Beschaffenheit der Sprache (s. oben), theils aus der genauen Kenntniß der Geschichte, die das Buch verrathe, zumeist aus der vertrauten Bekanntschaft desselben mit den Einrichtungen, Sitten und Gebräuchen zur Zeit des Exils, hergeleitet. Wir bemerken nur kürzlich noch folgendes.

Mag der Vorgang der Einnahme Babylons, wie er im Daniel Cap. 5 in Uebereinstimmung mit Xenophon in der Cyropädie beschrieben wird, oder wie die griechischen Historiker ihn berichten, glaubwürdiger seyn: jedenfalls konnte der Verfasser des Daniel aus Jes. 21 und Jerem. 51 entlehnen, und wenn die erstere Stelle ganz neuerlich nicht sowohl auf die Einnahme Babels, als auf die Annäherung des feindlichen Heeres mit Recht bezogen worden, so faßte sie eben Daniel, wie sie bisher auch verstanden, und wie sie sich zunächst darbietet.

Die Existenz des Darius Medus bleibt gleichfalls zweifelhaft, und wenn etwa unser Verfasser den Xenophon oder die durch ihn in Umlauf gesetzte Annahme kannte, sollte das auch für die Abfassung seines Buches im Exile beweisen?

Die genaue Kenntniß des ganzen Zustandes zur Zeit Daniels bei unserm Propheten verflüchtigt sich zuletzt in eine Bekanntschaft mit der alten biblischen Litteratur, namentlich der Geschichte der patriarchalischen Zeit, der Geschichte Josephs, des Vorgängers von Daniel in der Verbannung an einen fremden Hof, und der Bestimmung für die fürstliche Würde; für seine Kenntniß des chaldäischen Priesterwesens und der chaldäischen Staatsverfassung muß er selbst allein uns Bürge seyn, so weit er nicht die Analogie des ganzen Orients für sich hat, und er ist es nicht auf die Zutrauen forderndste Weise.

Schließlich soll der Charakter des Buches der makkabäischen Zeit ganz fremd seyn. Die Widerlegung dieser Behauptung auf positive Weise würde eine eigne Abhandlung erfordern, in ihrer ganzen Ausdehnung einen Kommentar über Daniel, da dieser im Ganzen und Einzelnen durchaus nur aus der Anschauung der makkabäischen Zeit richtig und in seiner Tiefe erfaßt und erklärt werden kann. So müssen wir auch auf eine Darlegung dessen, was großartig ist in Theologie und in Weltanschauung unseres biblischen Buches, die Größe einer ersten Nachweisung des göttlichen Weltplanes, seine nähere Bestimmung über Verbindung der Theophanie mit dem erscheinenden Messias, angedeutet zuerst im zweiten Theile des Jesaias, seine sonstige Fortbildung unentbehrlicher Lehrpuncte auf dem Grunde des biblischen Alterthums, und was noch ferner unser Buch zu einem organischen und unentbehrlichen Gliede der kanonischen Litteratur macht, an diesem Orte verzichten, zufrieden, die Mängel des neuerlich emporgekommenen Verfahrens zu Ehrenrettung der Schrift und Neubelebung des Schriftglaubens an unserem Theile aufgedeckt zu haben. Wer in dieser unstreitig wohlgemeinten, aber unzulänglichen Weise die vorhandenen Schäden heilen will, würde, wenn es damit gelingen könnte, doch nie dem Uebel bis an die Wurzel reichen. War der Stoß, den die alte Orthodoxie erlitt, darum so hart und ihr Fall so tief, weil sie nicht mit fortgeschritten war mit der übrigen Bildung der Zeit, und erstorben in dem eignen Innern, mögen wir dann uns hüten, nicht von ihrer Herstellung in alter Weise, sondern in ihrer Reinigung von ihren Flecken und Mängeln das Heil unserer Theologie zu erwarten. Keine Entwickelung, die ohne Aufhören fortgeht, besteht in einem Kreislaufe, der genau wieder in seinen Anfang zurückkehrt, sondern höher hinauf liegt das Ziel; und die Wahrheit findet sich, wenn auch nicht in der Mitte zwischen den Gegensätzen, so doch sicher über

ihnen, und da soll man sie suchen. Nicht als ob wir hinaus könnten und wollten über das alte, einige und ewige Evangelium, sondern als uns bewußt, daß das ewig Alte auch ewig neu sey, und daß ein jeglicher Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt, gleich ist einem Haushalter, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervor trägt. Mag nun unsere Zeit so sich theilen in ihre große Aufgabe, daß die einen vorzugsweise zurückweisen auf das Alte, die andern des Neuen pflegen, mögen wenige auf ganz gleichmäßige Weise das eine mit dem andern verbinden; möchte nur so unter allen der Friede bestehen, der allein unter diesen Schwankungen vor Nachtheil bewahren, und das Gute, das nun vielfach zerstreut und versteckt sich findet, zusammeneinigen und kräftigen kann. Wir unsererseits sind uns bewußt, nur gegen dasjenige, was trübe und arg an dem zur Kenntniß gebrachten Werke, und der Sache seines Verfassers ist, nicht gegen das, was ihm Hauptsache ist oder seyn sollte, aufgetreten zu seyn. Daher haben wir uns aller Rüge seines freilich nicht ganz lauteren Triumphirens enthalten, dieses entschuldigend mit der Freude über die so gerettete Ehre des Buches Daniel; wir hoffen aber hinlänglich angedeutet zu haben, daß diese auf noch weit reinere und reichere Weise aus der unbefangenen, vorurtheilsfreien Betrachtung des Buches hervorgehe und neben einer solchen Bestand habe.

Hierfür liefert das rosenmüller'sche Werk, zu dem wir nunmehr uns wenden, an seinem Theile den Beweis. Es bedürfen diese Scholien um so weniger einer ausführlichen Anzeige, als ihr Charakter im Ganzen bisher schon hinlänglich bekannt ist. Die zu Daniel haben noch vor den übrigen den Vorzug engerer Auswahl und größerer Bündigkeit. Der Verf., theils den so mit Unrecht jetzt meist übersehenen C. B. Michaelis mit besonderem Fleiße benutzend, theils an Bertholdt sich haltend, wo jener nicht zureicht, bildet damit gegen de Wette in

dessen neuer Uebersetzung des Daniel, der hauptsächlich wieder an Gesenius im Lexicon sich anschließt, einen Gegensatz, der zu interessanter und wichtiger Vergleichung Anlaß gibt. Uebrigens behandelt der Verf. seinen Text mit gleichmäßiger Ausführlichkeit, und macht auch zu Cap. 9 keine Ausnahme, wo sie vielleicht doch manchem Leser erwünscht und förderlich gewesen wäre. Doch auch so gibt seine Erklärung überall eine hinlängliche Grundlage ab für die Untersuchungen derer, welche über die gegenwärtigen Erörterungen über Daniel sich selbstthätig verständigen wollen. Gerade in dieser Hinsicht halten wir das Werk für eine besonders erfreuliche Erscheinung, und hoffen für dasselbe um so mehr die Anerkennung, welche das Verdienst des Verfassers bisher gefunden.

Lic. Ernst Rudolf Redepenning,
Rep. d. evangel. theol. Facultät u. Privatdocent
zu Bonn.

2.

Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt von Dr. Ferdinand Christian Baur, ordentlichem Professor der evangelischen Theologie an der Universität zu Tübingen. Tübingen, Verlag von C. F. Osiander 1831. 500 S. VI. Vorr.

Eine glänzende Erscheinung im Gebiete der historischen Theologie, mögen wir nun die gründliche Quellenforschung oder die wahrhaft wissenschaftliche Bearbeitung oder die geschmackvolle Darstellung ins Auge fassen. In allen diesen drei Beziehungen und zwar in allen gleichmäßig nimmt diese Schrift wohl den ersten Platz unter den neuern Monographieen dieses Fachs, selbst die neander-

schen nicht ausgenommen, ein. Die Sprache ist überall gebildet und schön; man erkennt darin die Schule der Alten, die der Verf. durchlief; sie erhebt sich nicht selten zu einer edeln, aber ungesuchten, des phantasiereichen Gegenstandes würdigen Poesie; am meisten ist sie unter den bekannten Mustern mit der schillerschen Prosa verwandt. Mit vielem Glücke und ästhetischem Takte hat der Verf. die Hauptstellen aus den Quellenschriften als die historische Basis der Untersuchung in die Darstellung so verwoben, daß neben der urkundlichen Begründung die Lebendigkeit und Frische der Darstellung dadurch gefördert wird. Diesen Vortheil und den noch größeren einer anschaulicheren Einsicht in den philosophisch-dogmatischen Gehalt des Manichäismus gewinnt der Leser ebenfalls durch die gewählten Auszüge aus der Polemik der Kirchenschriftsteller gegen einzelne Seiten des häretischen Systems, welche die große Umsicht und den Scharfsinn des Verfassers beurkunden. Wenn aber je etwas ihn zum Bearbeiter des Manichäismus befähigt, so ist es seine genaue Kenntniß der alten Naturreligionen, mit welchen jenes System so viele Berührungspuncte gemein hat, und aus welchen der Verfasser viele lichtvolle Parallelen anführt. — Das Ganze zerfällt in fünf Abschnitte; der erste behandelt den Dualismus, und das Verhältniß des Systems zum Christenthum im Allgemeinen (daß in diesem Abschnitt die kritische Darstellung der bisherigen Litteratur und der Quellen verarbeitet ist, scheint nicht ganz passend; dieß hätte wohl dem Systeme voranstehen sollen), der zweite den Kampf der Principien, die Weltschöpfung, der dritte die Anthropologie, der vierte die Heilslehre und Eschatologie, der fünfte das Verhältniß des Systems zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum, und eine genetische Entwicklung des Systems aus seinen ursprünglichen historischen Elementen. — Referent erlaubt sich zuerst, die hauptsächlichsten Lichtpuncte der Bearbeitung her-

auszuheben, nachher aber seine abweichende Ansicht über Einzelnes anzuschließen. Treffend werden S. 8. die beiden Klassen von Quellen charakterisirt, daß nämlich die einen uns das manichäische System in einer mehr concreten Form, in einer lebendigen und reichen mythischen Gestaltung und Ausführung geben, während die andern die mythische Hülle und Form mehr abstreifen, und mehr nur den abstracten Begriff, die logische Seite des Systems herauskehren. Daraus ergibt sich nun die Aufgabe, das Concrete und Abstracte, das Mythische und Logische, das Bild und den Begriff stets so auf einander zu beziehen, daß das Eine in dem Andern sich ausgleicht, eine Aufgabe, deren glückliche Lösung die gegenwärtige Schrift weit über ihre Vorgängerinnen erhebt. Tief und schön wird namentlich der Begriff des Bösen im Manichäismus gewürdigt, und eben gezeigt, daß dem Hange zu mythisch bildlicher Versinnlichung, den das ganze System offenbart, das dunkle Gefühl der Unmöglichkeit zu Grunde liege, außer Gott noch ein anderes Princip zu setzen, das nicht bloß eine scheinbare Realität hätte. Abschn. II wird zunächst gegen Gieseler die substantielle Identität des Lichtreichs und seiner Söhne mit dem Vater des Lichts dargethan, vermöge welcher nicht von einem Emaniren der ersteren von dem letzten gesprochen werden kann, da alles gleich ewig, und der Begriff von Zeugen nur bildlich angewendet ist, sofort der in dem Mythus des Angriffs der finsteren Mächte auf das Lichtreich liegende Begriff von dem absoluten Werth des Guten und der bloßen Negativität des Bösen scharfsinnig entwickelt, dann der Urmensch als die ordnende Kraft charakterisirt. Das Gute offenbart die Superiorität, die ihm seiner Natur nach zukommt, dadurch, daß es sich von selbst der durch den uranfänglichen Gegensatz bedingten Beschränkung fügt und unterwirft, und auch für das Böse das maßgebende und zielsetzende Princip ist. Hierauf die Darstellung der Lehre vom Iesus patibilis,

Gieselers Entwicklung berichtigend. Geistvolle Vergleichung der manichäischen Kosmogonie mit der persischen in ihrer Aehnlichkeit und ihrem Unterschiede, ebenso mit den gnostischen Vorstellungen.

Bei der auf die innerste Tiefe des Systems führenden Untersuchung über den Menschen wird zuerst ein bisher controverser Punct, ob nämlich die Schöpfung des Menschen der Erschaffung der Erde oder diese jener der Zeit nach vorhergehe, ebensowohl mit Rücksicht auf die treffend erläuterten Zeugnisse als auf den ganzen Geist des Manichäismus, welcher aller teleologischen Begründung des Weltdaseyns, also auch der erstgenannten Vorstellung, strenge entgegen ist, zu einer lichtvollen Entscheidung gebracht, und sodann als wesentlicher Inhalt des manichäischen Menschenmythus Folgendes aufgestellt: 1) In dem Menschen concentrirt sich die in der Materie verbreitete Weltseele. 2) Der Leib des Menschen ist nur als ein Kerker anzusehen, der die Seele durch die geschlechtliche Fortpflanzung immer tiefer in die Bande der Materie verstricken will. 3) Der Mensch ist zwar ein Erzeugniß des Fürsten der Finsterniß, aber es reflectirt sich in ihm als einem Mikrokosmus das ganze Weltall. Besonders schön ist die Entwicklung des letzten Gedankens nach den scheinbar differirenden Sätzen des Mythus, der z. B. den Urmenschen in der Sonne dem menschenbildenden Archon erscheinen läßt. In dieselbe Entwicklungsreihe, wie die Schöpfung wird sofort auch noch der Fall des Menschen gezogen, und die wahre Bedeutung desselben im Sinne des Manichäismus gegen Neander, welcher „die ursprüngliche Vollkommenheit" verkennt und einen Zustand der Bewußtlosigkeit als den ersten annimmt, ans Licht gestellt. Eine der scharfsinnigsten Erörterungen im ganzen Buch ist die nun folgende, einen alten Irrthum beseitigende, von dem Dogma über die zwei Seelen, dessen eigentlicher Sinn als ganz zusammenfallend mit der pauli-

nischen Lehre erscheint. Nicht minderes Interesse gewährt die Vergleichung der manichäischen mit der augustinischen Lehre von der Erbsünde, an welche sich sofort eine gründliche Erörterung der von Neander ganz übergangenen Frage schließt, ob die sittliche Freiheit im Systeme der Manichäer einen Platz finde?

Der nun beginnende vierte Abschnitt behandelt ausführlich die Heilslehre und giebt zuerst eine glückliche Nachweisung des von Gieseler geleugneten Zusammenhangs Christi mit dem Urmenschen, worauf sodann eine Betrachtung der Erlösungsthätigkeit Christi in der Natur und in der Menschheit folgt. In letzterer Beziehung erscheint seine Thätigkeit hauptsächlich als die eines Lehrers, wie die des Manes selbst. Die drei Signacula; manichäische Gesellschafts-Verfassung und Hierarchie. Ihre Vorbilder in der Natur, dem Zodiakalkreis. Vollendung der ἀπολύτρωσις vermittelst der Wanderung der Seelen durch den Thierkreis und den Mond, von wo aus sie durch die Sonne zum Aeon des Lebens übergeführt werden.

Den Schluß bildet eine genaue und umsichtige Darstellung der Eschatologie. Was nun endlich den letzten oder fünften Abschnitt betrifft, so betrachtet er zunächst das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum, mit welchem derselbe durch seinen polytheistischen Charakter, seine symbolisch-mythische Form und seine Auffassung der Religion überhaupt die größte Verwandtschaft hat, sodann gibt er weitläuftig die Opposition der Manichäer gegen das Judenthum, in welchem sie viele unwürdige Begriffe, anstößige Gesetze und Beispiele, sinnliche Verheißungen und Drohungen und gar keine Sündenvergebung finden, jedoch Spuren einer reinen Urreligion anerkennen. Nachdem sofort das Verhältniß, in welches sich der Manichäismus zum Christenthume selber setzt, besprochen worden, geht der Herr Verf. über zu der Frage nach der Genesis desselben, und beantwortet sie auf eine von der bisheri-

gen Ansicht ziemlich abweichende Art dahin, daß zwar der persische Dualismus allerdings einen bedeutenden Beitrag dazu gegeben habe, jedoch die eigentliche Quelle des Manichäismus im Buddhaismus zu suchen und sein Verhältniß zum Christenthume mehr nur als ein zufälliges und äußerliches anzusehen sey. Dieses etwas auffallende Resultat wird nun mit vieler Kunst und Gelehrsamkeit sowohl aus der inneren Verwandtschaft der Lehren als aus den historischen Berichten über das Leben und die Schicksale des Mani zu begründen versucht, und nach einem sehr passenden Excurs auf Simon den Magier, dessen Erscheinung ebenfalls auf frühere indische Elemente im Westen hinweis't, mit einem allgemeinen Rückblick auf den Standpunct des Manichäismus in der allgemeinen Religionsgeschichte das Werk geschlossen. Je mehr dieses verdient, auf alle Weise ausgezeichnet zu werden, desto mehr verträgt es auch, ja verlangt einen strengen Maßstab für die wissenschaftliche Beurtheilung seines Werths, im Ganzen wie im Einzelnen; und wir wollen nun, nachdem wir das Schöne und Wahre dieser Schrift gebührend anerkannt haben, uns erlauben, noch ein und anderes zu bezeichnen, was uns minder begründet oder mangelhaft vorkommt. Rücksichtlich der Quellen beschränkt sich wohl der Verfasser zu sehr auf die abendländischen. Nur allein über das Leben des Manes benutzt er zur Unterstützung seiner Ableitung des Systems aus Indien die orientalischen Nachrichten vom Aufenthalt desselben in diesem Lande. Schon im Allgemeinen sollte man denken, daß ein System von so ächt orientalischem Gepräge in der Gegend seines Entstehens und von Orientalen am reinsten aufgefaßt werden konnte, und der Herr Verf. selbst ist hie und da geneigt, das Resultat seiner occidentalischen Quellen als eine spätere Abweichung von der ursprünglichen Lehre darzustellen (S. 161). Es war daher gewiß nicht wohlgethan, daß er durch die Bemerkung (S. 5.), die Orien-

talen theilen im Grunde nichts von Bedeutung mit, sich von einer genauen Untersuchung derselben entband. So hätte sich z. B. das über das positive Verhältniß zum Judenthume Gesagte aus denselben noch bestimmter angeben und berichtigen lassen. Nicht nur Seth und Enos (S. 366) sondern auch Moses wurde (laut Ephraem. Syrus hymn. II, 14) als Inhaber der reineren Religion betrachtet, natürlich nicht Moses, der Staatsgründer, sondern der Moses der mystischen Theologie, der die alten und ewigen Gesetze der Sittlichkeit vorgetragen. — Was die abendländischen Quellen betrifft, so möchte sich wohl schwerlich etwas von Belang übergangen finden. Zur erläuternden Vergleichung wohl, wenn auch nicht gerade zur Benutzung als Quelle hätte sich vielleicht da und dort noch eine Notiz von Epiphanius gebrauchen lassen, z. B. was er als gnostische Ansicht überhaupt aus dem Evangelium der Eva haeres. XXVI, 3. anführt. Schon der Name *Εὔα* = *ζωή* nach den Lxx erinnert leicht an das *ζῶν εὐαγγέλιον* des Manes und der Inhalt jener Citation lautet ganz manichäisch *ὅτι ἔστην ἐπὶ ὄρους ὑψηλοῦ, καὶ εἶδον ἄνθρωπον μακρὸν καὶ ἄλλον κολοβὸν, καὶ ἤκουσα ὡσεὶ φωνὴν βροντῆς καὶ ἤγγισα τοῦ ἀκοῦσαι καὶ ἐλάλησε πρὸς ἐμὲ καὶ εἶπεν· ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγὼ, καὶ ὅπου ἐὰν ᾖς ἐγὼ ἐκεῖ εἰμι, καὶ ἐν ἅπασίν εἰμι ἐσπαρμένος. Καὶ ὅθεν ἐὰν θέλῃς συλλέγεις με, ἐμὲ δὲ συλλέγων ἑαυτὸν συλλέγεις.* Wer verkennt hier den durch das All zerstreuten Iesus patibilis, den verstümmelten Mann neben dem großen, (vgl. Baur S. 223) der er jedoch wieder selber ist als Christus? Und sollte nicht durch die Rede des Erhabenen jene schwierige Stelle aus Alexander, welche S. 238 angeführt wird, und welche Christus zugleich als etwas Innerliches und als etwas von Außen Kommendes, als subjectiven und objectiven Geist, darstellt, Licht gewinnen?

S. 11 kämpft der Herr Verf. gegen die Ansicht derer, welche den Dualismus des persischen Systems durch das Zeruane akerene als Grundprincip mildern wollen, behauptet aber S. 25. ein aus dem an sich nichtigen Begriff

des Bösen herrührendes sichtbares Uebergewicht des Guten im manichäischen System. Könnte nun nicht dasselbe richtige Gefühl es seyn, was den persischen Dualismus, der sich selbst aufhebt, in gedachter Weise auszugleichen strebte [a]). S. 38 wird wohl die Consequenz etwas zu weit getrieben mit der Behauptung, daß die Hyle auch für den Manichäer das bloß Nichtige, und ihre positive Gestalt nur auf Rechnung der mythischbildlichen Form zu setzen sey. Diese Behauptung und die mit ihr übereinstimmende Aeußerung (S. 399. 435), daß die orientalische die Sinnenwelt für Täuschung und Schein erklärende Ansicht in der manichäischen Kosmogonie durchschimmere, widerstrebt doch zu sehr dem unmittelbaren Eindruck, den das manichäische System macht, als daß sie für etwas mehr denn eine gesuchte Ausdeutung zu Gunsten der Parallele mit dem Indischen gelten könnte. — S. 159 wird ohne historischen Grund geleugnet, daß der Sündenfall ein wesentliches Moment im System des Manichäismus sey. Die allegorische Erklärung von Gen. III verträgt sich wohl damit, wenn auch die einzelnen Züge der Erzählung sehr abweichend von der vulgären Tradition gedeutet werden. Würde es sich bloß um eine äußerliche Accommodation gehandelt haben, so hätte sich wohl die ophitische Auffassung als die leichteste und bequemste dargeboten. Aber Herr Baur zeigt gerade die größere Einstimmung mit der christlich-orthodoxen Auffassung, sofern eben die ursprüngliche Vollkommenheit des ersten Menschen durch denselben verloren geht. S. 194 heißt es aus Gelegenheit der Rettung der moralischen Freiheit im Manichäismus: „Schlecht-

---

a) Es möchte allerdings wohl, Zahl und Gewicht der verschiedenen Zeugnisse gegen einander abgewogen, als gewiß anzunehmen seyn, daß in dem Parsismus Zervan Akarene als höchstes und monotheistisches Princip über dem Dualismus steht. Nur muß man dasselbe nicht auffassen als anfangs- und endlose Zeit, eine atheistische Idee, die Anquetil den Zendbüchern nur aufgebürdet hat. Vielmehr bedeutet Sarvam akaranam im Sanskrit das unerschaffene All. Vgl. Neander Kirchengesch. I. S. 548 d. wohlf. Ausg. Bohlen das alte Indien. I. S. 145.
D. E.

hin aufgehoben würde die moralische Freiheit nur, wenn in diesem Systeme die Gottheit selbst nicht als eine mit Selbstbewußtseyn und Freiheit sich bestimmende Intelligenz, sondern nur als eine physisch wirkende Causalität gedacht werden könnte. Allein zu dieser Annahme sind wir nicht berechtigt." Dieß reimt sich doch wohl nicht ganz zusammen mit dem so gründlich erwiesenen Charakter des Manichäismus als Naturreligion mit bedeutender Hinneigung zum Materialismus (488), sodaß selbst auf seiner anthropologischen Seite das Ethische mit dem Physischen zusammenfließt, und auf der theologischen das geistige Leben als eine einer bestimmten Sphäre angehörige Modification des Naturlebens erscheint (490), namentlich aber alles teleologische von vorn herein entschieden ausgeschlossen wird (125). Eine Intelligenz, die mit Freiheit und Selbstbestimmung handelt, kann unmöglich mit dem Ausschluß alles teleologischen in der Welt zusammenbestehen.

S. 207 wird gesagt, daß der h. Geist im System des M. keine weitere Bedeutung habe, und nur aus Rücksicht auf die christliche Lehre aufgenommen sey. Letzteres mag richtig seyn, allein die Luft, was dem Manes der h. Geist ist, scheint doch nach dem S. 228 angeführten Kanon: purgatio per ignem fit aut per aërem, wirklich eine nicht minder wesentliche, wenn schon nicht so hervorstechende, Stelle im Systeme einzunehmen, als die Sonne, Christus, besonders da die reine obere Luft es ist (312), in welche die gereinigten Seelen eintreten. Luft und Licht stehen ja wirklich in innerer physischer Beziehung zu einander. Uebrigens spielt auch im System der orthodoxen Kirche der h. Geist mehrere Jahrhunderte hindurch eine sehr geringe Rolle. — S. 230 wird in Beziehung auf die transfretatio patriae gewiß unpassend an die seligen Inseln der Essener erinnert, bei welcher das Uebersetzen über das Meer nicht die sichere Rettung aus der stürmischen Welt bedeutet, da ja gerade das Meer dort ein Moment der Seligkeit bildet = „der von Meer her sanft kühlende

Wind" vgl. Pind. Ol. II, 126 ff. Viel eher wäre an die bildliche Vorstellung im Test. Nephth. zu erinnern, die mit der angeführten clementinischen soviel Verwandtes hat, Cap. VI. Fabric. cod. pseud. V. T. I. 670. Jedoch ganz passend ist auch diese Parallele nicht, so wie überhaupt der Begriff eines Seelenschiffs nicht nothwendig den einer Meer- Sturm- Welt neben sich verlangt. Das Bild stammt ohne Zweifel aus der bekannten Mythologie, welche, wie sie den Göttern als Bewohnern des Aethers Schiffe giebt, so auch die Sterne als Luftschiffe vorstellt, ohne sie zum Uebersetzen der Seelen gebrauchen zu lassen. An sich weisen also die Schiffe der Sonne und des Monds so wenig auf das sturmbewegte Lebensmeer als der Wagen des Helios auf eine unwegsame rauhe Lebensbahn, sondern die Luft wird gleichsam als ein von den Sternen durchsegeltes Meer gedacht, durch welches so auch die Seelen nach oben geschifft werden. — Zu der S. 307 verzeichneten Vorstellung von dem wechselnden Anfüllen und Leeren der Seelenschiffe, wozu der Herr Verf. eine Parallele aus dem Indischen sucht, scheint wenigstens eine entfernte Analogie in dem zu liegen, was Porphyr de antro Nympharum (ed. van Goens p. 22) von dem Saturnusfest der Römer sagt, daß es gefeiert werde, wenn sich die Sonne dem Steinbocke nähert, durch eine temporäre Befreiung der Sclaven, um anzudeuten, daß die *νῦν ὄντες διὰ τὴν γένεσιν δοῦλοι* eben dann befreit werden und durch das östliche Thor des Himmels eingehen, wenn das wahrhaftige Kronosfest gefeiert und das kronische Haus geöffnet wird, das sich eben in der Gegend des Steinbocks befindet, *διὰ τῆς κρονικῆς ἑορτῆς καὶ τοῦ ἀνακειμένου Κρόνῳ οἴκου ἐλευθεροῦνται ἀναβιωσκόμενοι καὶ εἰς αὐτογένεσιν ἀπερχόμενοι.* Eine nach dem Sonnenlaufe sich richtende transfretatio animarum ist hier ebenfalls vorausgesetzt. — S. 315 könnte zur Widerlegung der thilo'schen Zweifel an der Identität der Kirche und der Sophia noch auf den Pastor Hermä hingewiesen werden, wo die eine und selbe Gestalt

als Jungfrau und alte Matrone auftritt, und sich selber als Kirche und als die von Anfang gewesene Weisheit kund gibt. — Wenden wir uns jedoch nun zu dem Eigenthümlichsten und Neuen, was uns in vorliegender Schrift entgegentritt, nämlich zu dem Erweis, daß der Manichäismus nicht eine christliche Häresie, nicht aus derselben Wurzel wie der Gnosticismus erwachsen, sondern ein orientalischer vornehmlich aus indischen Elementen gewonnener Paganismus sey, der sich bloß äußeren Zwecken zu lieb dem Christenthum accommodirt habe. Ob wir gleich auch in dieser Partie des Herrn Verf. Geist, Scharfsinn und Gelehrsamkeit nicht verkennen, so scheint uns doch dabei mehr angenommen als bewiesen. Auch dem Herrn Verf. müssen hie und da Bedenklichkeiten darüber gekommen seyn; wenigstens schwankt er zuweilen merklich, indem er einerseits den Manichäismus die Steigerung und Vollendung des Gnosticismus nennt (398), andererseits doch durchweg einen sehr bestimmten Unterschied zwischen Gnosticismus und Manichäismus macht, und letzteren von ersterem als einem bloß mit fremdartigen Zusätzen versetzten Christenthum abzuleiten sich bestimmt weigert (S. 415), wiederum jedoch (211) nur weniger, als die gewöhnliche Ansicht will, ursprünglich christliche Elemente zugibt, und im Manichäismus, der reiner Paganismus seyn soll, eine achtungswerthe Opposition gegen die äußere todte Kirche, in welcher der Geist des lebendigen Christenthums unterzugehen drohte, findet (S. 402). Die Gründe, aus welchen der Verfasser dem Manichäismus einen ganz außerhalb des Christenthums liegenden Ursprung anweist, sind zuerst folgende negativen: der Manichäismus ist ein eigentliches Accommodationssystem, dessen Form bloß angenommen wurde, um dem Inhalt unter Christen Eingang zu verschaffen, keineswegs aber ursprünglich war, und: keine der manichäischen Wesenlehren hat einen christlichen, sondern alle haben durchaus einen heidnischen Charakter. Die positiven Gründe bestehen sofort in der wirklichen

Nachweisung dieser Verwandtschaft namentlich mit dem indischen Religionssystem, und aus der Anführung biographischer Notizen aus dem Leben Manis, welche nach Indien weisen. Alles dieses ist wohl nur in bedingtem Maße für wahr zu halten. Christliche Urelemente im Manichäismus können wohl auf keine Weise geleugnet werden. Die ewige Verdammniß einiger Seelen, welche, obgleich Lichttheile des guten Gottes, doch den Dämonen zur Bewachung anheimfallen ohne endliche Erlösung, ist eine vom Verf. (S. 110.) treffend gerügte Inconsequenz des Systems, die offenbar auf christliche Ideen nicht aber auf eine willkührliche Accommodation ans Christenthum hinweist, da die christlichen Polemiker jene Inconsequenz selbst siegreich aufdecken (332.). Nichtsowohl die Lehre von der Sündenvergebung schlechthin (S. 409), welche allen Religionen gemein ist, und nur in verschiedener Modalität ihrer Ausführung durch den Cultus auftritt, sondern die ganze höchst ausgebildete Theorie von der Reue und Buße als Bedingung derselben (262) ist ein Moment, wie es in keiner andern Religion, auch nicht im Parsismus, sondern allein im Christenthum oder vielmehr am allerähnlichsten dem Manichäismus im späteren Judenthume vorkommt. (Man vergleiche z. B. mit folgender Stelle des Manes: incipit trahi anima et consentiat, ac post consensum poenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem: carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate, die jüdische Theorie, wie sie im Psalterium Salomonis, im 4ten Buch Esra und im Pastor Hermae ausgesprochen ist. Auch hier kann der Mensch sich vor Sünden nicht hüten, er fehlt viel aus Unwissenheit und durch Nothwendigkeit. Aber indem er dieß anerkennt, und bereut, hat er Vergebung). Die Hauptschwierigkeit für den Herrn Verf. bildet die manichäische Christologie, und er will sie durch die Bemerkung entfernen, daß der Doketismus vom historischen Christenthume nichts mehr stehen lasse, also auch hier nur eine äußerliche Aneignung einer christlichen

Form Statt finde. Eine auffallende Ansicht vom Doketismus! So wenig hebt er die historische Realität Christi auf, indem er ihn außerhalb des Looses menschlich körperlicher Beschränktheit setzt, daß er vielmehr gerade die einzige Weise ist, wie ein System, das den Körper als das Böse ansieht, ein göttliches Wesen mit den Menschen unmittelbar verkehren lassen kann. Eben als ein reines Lichtwesen mußte Christus körperlos seyn, war aber dem Manes nicht eine bloße Idee, sondern ein historisch einmal in Menschengestalt unter die Menschen eingetretener Erlöser. Dieß zu leugnen wäre eine größere Kühnheit, als die der Herr Verf. begeht, wenn er hie und da, weil ihm die Beweisstellen unbequem sind, weil sie zu christlich lauten, an der Ursprünglichkeit ihrer Vorstellungen zweifelt, während er doch von vorn die Glaubwürdigkeit der occidentalischen, also der abgeleitetsten, Quellen in Beziehung auf die manichäische Lehre vertheidigt. Wir erinnern Statt alles anderen nur daran, daß Mani wirklich einen wahren Stoff im N. T. fand, der nur durch Zusätze verdorben schien, was gewiß nicht Accommodation war, indem ihn dieß in beständige Streitigkeiten verwickelte, ferner daß er selbst für den verheißenen Paraklet gelten wollte. War aber Christus dem Manes eine historische, wenngleich nicht menschliche Person, so muß es gerade ein christliches Interesse genannt werden, was den manichäischen Doketismus herbeiführte, indem durch ihn allein der Gottheit Christi Genüge geschah, und weder der persische Mithras noch der indische Buddha bieten eine vollkommen erklärende Analogie dar, indem beide noch andre vermittelnde Wesen neben sich haben, während der Manichäismus die Vermittlungsthätigkeit in den Einen am höchsten gestellten Christus concentrirt, und überdieß diesen Mittler mit der weltschaffenden Kraft, wie das Christenthum allein thut, identificirt, und das Urbild der Menschheit in ihr sieht. Ja selbst die mythischen Formen des Manichäismus, und zwar gerade die bedeutungsvollsten, sind von der Art,

daß sie nur aus einer Entstehung des Systems innerhalb des Christenthums, nicht aber aus einer spätern Accommodation des schon fertigen Systems an das Christenthum erklärlich sind. Ref. erinnert hier außer dem Iesus patibilis, an den magnus, qui gloriosus apparuit, der in wandelbaren und trügerischen Scheinformen das Volk der Finsterniß täuscht, gerade wie in dem *ἀναβατικὸν Ἠσαΐου* der gloriosus ille (X, 2), den der Vater herabsendet, durch die Himmel, das Firmament, die Welt bis zu dem Engel der Unterwelt steigt (ibid. 8, 9) und sich jedesmal in die Gestalt der Bewohner des Reichs kleidet, das er durchwandert, um den Kampf der bösen Mächte (VII, 12) zu beendigen, und alle Gewalten zu besiegen (X, 12). Offenbar ist diese mystische Soteriologie der ersten christlichen Zeit (Lawrence setzt mit guten Gründen die Visio Iesaiae kurz nach Nero), von welcher auch ein Anklang in dem die Mächte der Unterwelt täuschenden Hinabsteigen Christi des Evang. Nicodemi enthalten ist, im Manichäismus auf die Kosmogonie übergetragen, ähnlich wie beim Iesus patibilis. Nicht minder scheint das mit dem Urmenschen so genau verbundene *ζῶν πνεῦμα* ein Ausfluß der christlich-jüdischen Gnosis. Denn es kann nach 1 Kor. XV, 45 keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der lebendige Odem, der dem ersten Menschen eingeblasen wurde, von den mystischen Erklärern der Juden eine ausgedehntere Deutung erhielt, da selbst Paulus aus jenem Verse die Verschiedenheit des ersten Adam als *ψυχὴ ζῶσα* von dem zweiten Adam als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* argumentirt. Gewiß so wenig als die obigen entschieden christlichen Züge dem Manichäismus nur äußerlich aufgetragen sind, so wenig kann auch in der Form Alles, was an das Christenthum mahnt, für eine bloß zum Zweck der Verbreitung angenommene Accommodation erklärt werden. Zu geschweigen, daß eine solche betrügliche Accommodation doch gar zu modern und wenigstens nicht im Geiste des älteren Orientalismus ist: so wäre die Accommodation des Manes höchst

verfehlt und gar nicht geeignet gewesen, die Anstößigkeit seines Religionswesens gegenüber den Christen zu vermeiden, indem z. B. gerade der manichäische Cultus in seinen äußeren Formen mit Beibehaltung des christlichen Grundtypus sich so sehr von dem katholischen unterscheidet (S. 409.). Man weiß ja, daß solche äußere Verschiedenheiten viel störender sind, als dogmatische. Welchen Streit erregte schon früh die Sabbatfeier? Würden die Manichäer die christliche Form nur angenommen haben, um unvermerkt unter derselben ihr System in Curs zu bringen, so hätten sie sich gewiß in solchen äußeren Dingen mehr anbequemt, hätten nicht am Sonntage gefastet, was ein großes Aergerniß geben mußte. Ist Manes der Politikus gewesen, wie Herr Baur ihn voraussetzt, warum hat er sich nicht in Persien, mit dessen Landesreligion sein System soviel innere Verwandtschaft hat, mehr an diese accommodirt, um dem gewaltigen Aergerniß, das sein tragisches Ende herbeiführte, zu begegnen? Damals war doch gewiß das Christenthum in Persien noch nicht so sehr in Gunst, daß es sich mehr lohnte, Christ scheinen zu wollen.

Wahr ist es, daß manche christliche Partie im Manichäismus mehr seiner mythischen Form angehört, aber ganz auf gleiche Weise, wie manche heidnische Partie. Dieß beweist aber nur einen phantasiereichen Eklekticismus, wovon in jener Zeit manche Beispiele vorkommen. Das überwiegend christliche Gepräge in Lehre und Cultus bei unchristlichem Gehalte spricht bei der Unmöglichkeit, es aus einem berechnenden Betruge herzuleiten, viel eher für die allgemein gnostische Ansicht, daß das Christenthum in seiner hergebrachten Gestalt einer Vergeistigung und wissenschaftlichen Veredlung bedürfe, welche jedoch im Manichäismus noch unmittelbarer als in den meisten gnostischen Systemen an die historische Erscheinung Christi angeknüpft wird, indem Manes für den von Christus verheißenen Paraklet gelten wollte. Aber der Herr Verf. scheint selbst

etwas von der Strenge seiner Behauptung nachzugeben, wenn er S. 410. annimmt, daß jene Accommodation nicht ein böslicher Betrug von Seiten der Manichäer gewesen sey, sondern daß sie sich aus ihrer Ueberzeugung von der wesentlichen Einheit ihres Systems mit dem Christenthume dazu berechtigt glauben durften. Mit diesem Zugeständniß scheint jeder Grund entfernt, dem Manichäismus mehr als dem Gnosticismus überhaupt ein ursprünglich christliches Element abzuleugnen, und es mußten bei der offenbaren inneren Verwandtschaft dieses mit jenem, welche eine gleiche Entstehung innerhalb des Christenthums wahrscheinlich macht, die historischen Zeugnisse für das Gegentheil um so gewichtiger seyn. Allein die Polemik der Kirchenväter, welche dem Manes alles Christenthum absprechen, kann hier um so weniger historischen Werth haben, als man ihre Sitte, Häretiker zu Unchristen zu machen, wohl kennt, wie denn auch die Nestorianer selbst nach kaiserlichen Gesetzen nicht mehr Christen sondern „nach dem verruchten Urheber ihrer Lästerung" Simonianer genannt wurden (Theod. Cod. de Iudaeis etc. §. 3, l. 6.). Somit können wir die hergebrachte Ansicht noch nicht gegen Herrn Baur preis geben. Wohl aber ist ihm darin beizustimmen, daß der Manichäismus auch indische Elemente in sich schließt, und die beigebrachten biographischen Notizen könnten, wenn sie verläßlich sind, für einen unmittelbaren Zusammenhang mit Indien sprechen. Sei aber dem, wie ihm wolle, so dürfte doch keineswegs der Buddhaismus mit dem Herrn Verf. die Hauptquelle und neben dem Zoroastrismus die einzige des manichäischen Systems genannt werden. Denn die Verwandtschaft des erstgenannten mit der manichäischen Lehre im Ganzen und abgesehen von Einzelnheiten, die sich übrigens in manchen gnostischen Systemen nicht minder indisch zeigen, ist selbst nach der vorliegenden Darstellung keineswegs so groß, daß bei dem Manichäismus mehr als beim sonstigen Gnosticismus auf Buddha recur-

rirt werden müßte. Gewiß den wenigsten Lesern wird alles so klar übereinstimmend erscheinen, wie dem geistvollen Herrn Verf., der doch fast auf jeder Zeile selbst Verschiedenheiten namhaft macht. Von einem Dualismus, welcher sich auch nur entfernt mit dem manichäischen vergleichen ließe, kann doch im Buddhaismus keine Rede seyn, der einen mit Weltstoffen angefüllten ewigen Raum lehrt, und die Materie fast ganz in den Geist verflüchtigt. Nicht entfernt kann die Weltentstehung verglichen werden, welche dort durch immer gröber werdende Emanation, hier durch einen Angriff des absolut entgegengesetzten bösen Reichs geschieht, so daß das Materielle das Widergöttliche ist, während es dort nur als das Entgottete, aber seiner Wurzel nach in Gott Ruhende, erscheint. Größer zeigt sich die Aehnlichkeit in der Ansicht vom Weltlauf, doch so, daß die Läuterung und Büßung des Buddhaismus eine Wiedererhebung zum wahren Zustand, in welchem der niedere sich aufhebt, der Manichäismus einen Kampf gegen das Satanische der substantiellen Materie darstellt. Diese widergottische Substanz bleibt, wenn das Licht sich von ihr ausschied, ewig, die buddhistischen Emanationen vergeistigen sich wieder und verbleichen, um neu in den Wechsel des Scheinwesens herabzusinken. Buddha ist eine sich wiederholende Incarnation des höchsten Gottes, voll üppiger Zeugungsfülle mit einer ungemein großen Zahl von Beischläferinnen, Christus ist dem Manes ein nur körperlich scheinender reiner vom höchsten Vater gesendeter Geist. Wenn der Hr. Verf. bei sich aufdringender Discrepanz immer wieder Zoroasters System zu Hülfe ruft, das, mit der Buddhalehre verschmolzen, jene verschwinden mache, so zeigt er dieß wenigstens nirgends, und scheint damit jedenfalls nicht weiter zu kommen, als die alte Ansicht kam, welche aus letzterem, in Verbindung mit dem Christenthum, nämlich dem gnostischen, ein System erklärte, das zum wenigsten mit diesem eben so viel gemein hat, als mit dem Buddhaismus. Daß sich Hr. Baur

so sehr weigert (S. 415), einen Einfluß gnostischer Gestaltungen des Christenthums auf die Entstehung des manichäischen Systems anzuerkennen, muß wirklich auffallen, da er S. 84 den Bericht des Archelaus, Manes habe seine dualistische Kosmogonie von Scythian und Basilides, beifällig anführt, und namentlich die Identität dieses Basilides mit dem bekannten Gnostiker gegen Gieseler behauptet. Wenn auch die Ansicht Gieselers, „die Gnosis lasse sich vollkommen begreifen, wenn man sie als eine durch das Hinzutreten des Christenthums veranlaßte neue Entwicklung des philonischen Platonismus betrachte, welche in Syrien noch durch den persischen Dualismus modificirt wurde", auf einen etwas zu beschränkten Standpunct stellt, um die große Sphäre der gnostischen Systeme und Ideen gehörig zu überschauen, und eine gewisse Abhängigkeit des Gnosticismus von indischen Einflüssen, obgleich im Einzelnen nicht nachweisbar, schwer zu leugnen seyn möchte: so scheint doch der Unterschied des Manichäismus vom übrigen Gnosticismus kaum so bedeutend zu seyn, daß jene in diesem mittelbar auftretende indische Einwirkung in jenem System für näher und unmittelbarer anerkannt werden müßte. Alles an den Buddhaismus Streifende in Manes Lehre findet sich lange schon im Westen, und das System enthält durchaus keinen Grund in sich, der einen unmittelbaren Zusammenhang mit Indien zu behaupten nöthigte. Im Gegentheil erscheint der Manichäismus als die Vollendung des Gnosticismus auch in äußerlich genetischer Beziehung, als hervorgewachsen aus demselben Stamme gnostischer Weisheit, wie die übrigen Systeme, und auf dieselbe Weise combinirt wie sie, durch Hineintragung der alten Ideen ihres Geburtslandes in das Christenthum. Wir reichen zur genetischen Erklärung des Manichäismus vollkommen aus mit Zoroasters Lehre und dem Gnosticismus jener Zeit, wie er freilich auch durch indische aber schon seit Jahrhunderten im Westen eingebürgerte Vorstellungen geschwängert war. Zum weiteren

Beweise hiefür noch Einiges mit Uebergehung des Parsismus, über welchen zwischen B. und der alten Ansicht Uebereinstimmung herrscht, und mit Uebergehung des für unsern Zweck wichtigsten Basilides, soweit seine Verwandtschaft mit Mani schon von Neander (Gnost. Syst. S. 87 — 91) nachgewiesen ist. Je weniger der Buddhaismus ein wahres Analogon zu dem manichäischen Dualismus mit seiner selbstthätigen Hyle als Antigott darbietet, desto natürlicher erscheint eine Vergleichung mit Saturnins und Marcions Systemen. Auch diese identificiren die Materie und den Satan, ein Gedanke, der einerseits durch den aus Persien stammenden absoluten Satansbegriff, andrerseits durch den orphisch-pythagoreischen Platonismus eingeleitet war. Denn dieser erkannte in der Materie das Böse. Als solches erschien sie aber zunächst gewiß nicht vom speculativen sondern vom praktischen Gesichtspunct aus (Hüllmann Ursprünge der Kirchenverfassung S. 2 — 6, vgl. auch Gfrörer Urgeschichte des Christenthums I. S. 73.). Aber die Speculation verarbeitete den vom praktischen Gefühl aufgedrungenen Begriff, daß in der Materie das Böse liege, zu einem vollendeten Weltsystem mit geringerer oder größerer Vermischung des praktischen Elements, besonders im Neuplatonismus und Gnosticismus, und es bedurfte zu der Gestalt, welche letzterer in Saturnin erreicht hatte, nur noch der durch das Hinzutreten des Parsismus auch äußerlich angeregten consequenteren Durchführung, um den Manichäismus vollständig zu haben. — Das Lichtsymbol erscheint in Philo unzählbar oft, und dieser kennt namentlich auch wie Mani ein intelligibeles Licht als Quelle des sichtbaren (p. 1045. Gfrörer a. a. O. S. 120). Das manichäische Dogma von der Lichterde als Sitz des Lichtgottes (terra lucida) ist vollkommen in derselben Gestalt schon im Simonismus enthalten. Vgl. Recogn. Clem. II. 21. p. 522, daraus Brucker II, p. 673. Simon locum aliquem ultra mundum vel extra mundum esse ait, in quo neque coelum

sit, neque terra, ne umbra horum etiam ibi tenebras operetur. Et ob hoc necessario esse lumen immensum, cui tenebrae nullae succedunt, nempe incorporeum lumen et infinitum. — An den Lichtgott der jüdischen Kabbala erinnere ich nur deßhalb, um (S. 16.) die membra luminis und (211) die δεξιὰ φωτὸς ihr zu vindiciren. Denn die Kabbala besondert das Göttliche unter der Form von menschlichen Gliedern, welche einestheils göttliche Eigenschaften, anderntheils einzelne Stufen der emanirten Welt darstellen. Die zweite der drei die reine göttliche Wesenheit constituirenden Sephiroth hieß dextra faciei magnae (Kabbala denudata a Knorr de Rosenroth II, 255 ff.), gewiß eine passendere Parallele zu dem manichäischen Ausdrucke für Christus, als der Sprachgebrauch der Egyptier, den Norden als rechts zu bezeichnen. Der Norden kann doch wohl nicht die Lichtseite heißen. Auch Lactantius nennt Christus die rechte Hand Gottes, den Teufel die linke, Instit. II, 8. cf. Theophil. ad Autol. VIII, p. 24. Clemens von Rom bedient sich des Ausdrucks σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης, was auf dasselbe Bild hinweist (Ps. 110, 2.). Der Urmensch (55) ist der Adam Kadmon der Kabbala, der Valentinianer (Neander S. 124). Die Kosmogonie hat viel Verwandtes mit der eines Saturnin, nur daß die bei letzterem blos zweideutig dastehenden Engel vollständig verteufelt sind. Herr B. vergleicht selbst den Basilides, der wohl zu merken in Persien gelebt haben soll. Warum sollten nicht die großen Aehnlichkeiten der saturninischen Anthropogonie (S. 150) für einen äußeren Zusammenhang des Manichäismus mit diesem Gnostiker sprechen? Der Mythus von der Entstehung der Geschlechtsfortpflanzung (115) erinnert neben der vom B. bemerkten Aehnlichkeit mit dem bekannten platonischen an die jüdische Sage von den wollüstigen Engeln des Buchs Enoch. Die Entstehung der Menschen durch Dämonen ist nichts anders als die dem Geiste des absoluten Dualismus gemäße consequente Ausführung des philonischen

Theologumens (149). Die Engel als Schöpfer der Unvollkommnen machten den Dämonen Platz, wie auch die nach den Alexandrinern über die Heiden herrschenden Engel bald in Dämonen umgewandelt wurden. Ebenfalls ein Nachklang des jüdisch-alexandrinischen Theologumens scheint das Dogma zu seyn, daß der Mensch nach dem in der Sonne gesehenen Bilde geschaffen wurde. Es ist dieß Bild offenbar nichts anders als die dort befindliche *δύναμις τοῦ θεοῦ*, Christus der Urmensch, der *εἰκὼν* heißt nicht des Menschen sondern Gottes. Nur war die Beziehung dieser Bildschaft auf Gott im Manichäismus ein wenig zurückgetreten. Auch bei Philo ist die Sonne Bild Gottes und Bild der Menschenseele (576 de Somn. *ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ κ. τ. λ. τὴν μὲν οὖν ψυχῆς ἐμφέρειαν δεδήλωκεν εἰπών ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν.* p. 577. *λέγεται πολλαχῶς ἐν ὑπονοίαις ὁ ἥλιος ἅπαξ μὲν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς· ἐπειδὴ καθάπερ ἥλιος τοῦ παντὸς ἡμῶν ὄγκου τὴν ἡγεμονίαν ἀνῆπται καὶ τὰς ἀφ' αὐτοῦ δυνάμεις ὥσπερ ἀκτῖνας εἰς ὅλον τείνει.*). — Die S. 138 angeführte Stelle aus den Anathematismen vermengt ohne Zweifel verschiedene anderweitige gnostische Ideen mit dem Manichäismus, da nach diesem das Verhältniß des Adam zur Eva durchaus nicht das dort bezeichnete gewesen seyn kann. Allein sie beweist doch, daß die Weltbildung auch schon anderwärts als eine Zuruhebringung der dämonisch aufgeregten Materie gedacht wurde. Denn nur diese Vorstellung konnte Eva als entthierende Kraft für Adam erscheinen lassen. Das Dogma von den zwei Seelen erinnert natürlich an Basilides substantielle Affecten und Leidenschaften, und weiter an die philosophische Theorie der Juden von den Hauptkräften der Seele, welche zu verschiedenen Geistern wurden (Nitzsch comment. de test. XII. Patr. p. 25.). Die christologische Bedeutung von Sonne und Mond (207. 225) mag verglichen werden mit test. Nephth. V, wo Naphthali Sonne und Mond unbeweglich

auf dem Oelberg stehen sieht. Die Brüder laufen darnach, Levi faßt die Sonne, Judas den Mond, und beide schweben in die Höhe und erhalten die Palme des Siegs. Mit Recht nennt dieß Nitzsch a. a. O. S. 21. ein Bild der messianischen Zeit, das er aus den Mithrasmysterien ableitet. Wie leicht sich aber die mystische jüdische Theologie jenes mithrische Bild aneignen konnte, ergibt sich daraus, daß Josua, dem Sonne und Mond stille standen, mit dem Messias identificirt wurde (dieser heißt in den Sibyllinen einmal ἑβραίων ὁ ἄριστος, ὁ ἠέλιόν ποτε στήσας). Erinnern wir uns aber an die Sonnenverehrung der Essener und Therapeuten, welcher die von Philo ausgedrückte Vorstellung, daß die Sonne Gottes Bild ist, zu Grunde liegt, erinnern wir uns an die philonische Begeistung der Sonne selbst als eines Vasallen des höchsten Gottes in der Welt: welch geringer Schritt für die naturalistische Richtung, welche die jüdische Gnosis nahm, hievon zu einer Respectirung der Sonne als Hauptorgans in der Förderung von Gottes Lichtwerk, als Messias-Körpers? Spricht nicht die Stelle des Testaments Naphthali, freilich in etwas uncultivirter Poesie, ganz dasselbe aus, was das manichäische System von Sonne und Mond lehrt? Die Scheu vor Verletzung des Naturlebens ist im Westen schon alt, namentlich die Enthaltung von thierischer Nahrung; die Verwerfung des ehelichen Lebens erinnert an Pythagoras, die Essener, mehrere Gnostiker, ja an die Asketen der orthodoxen Kirche. Die Seelenwanderung ist egyptisch und bei mehreren Gnostikern Dogma. Die φύλακες der Materie sind offenbar verwandt mit den Wächtern der Babylonier (Dan. IV, 14), welche nach Diodor. Sicul. (Gesenius zu Jesaias p. 333) der materiellen Welt vorstehen. — Der Herr Verf. hat aber selbst in den zahlreichen Parallelen, die er aus älteren christlichen Schriften, z. B. den Clementinen, anführt, den Beweis geliefert, daß die dem Manichäismus inwohnenden Ideen gutentheils schon in den Begriffen der westlichen Welt vorbereitet waren, so

daß gar kein Grund im Systeme selbst vorliegt, eine unmittelbare Berührung mit Indien anzunehmen, und daß wenigstens, wenn auch die biographischen Nachrichten von Mani für eine solche zeugen, aus seinem Verkehr mit Indien nicht eine Entstehung seines Systems außerhalb des (gnostischen) Christenthums gefolgert werden darf, sondern vielmehr der Manichäismus als ein Zweig desselben Stammes theologisirender Bestrebungen dasteht, welcher auch die übrigen gnostischen Systeme trieb, und zwar gewissermaßen als der Gipfel und die Krone von allen.

Diese Bemerkungen gegen die historische Construction des Herrn B. und gegen seine Ansicht von dem äußerlichen Verhältniß des Manichäismus zum Christenthum hindern Ref. übrigens nicht, demselben, gewiß im Sinne aller Freunde derartiger Untersuchungen, aufrichtigen Dank zu sagen für die treffliche Arbeit, und sein Resultat über den innern Charakter des Manichäismus und dessen inneres Verhältniß zum Christenthum als die allein richtige Ansicht anzuerkennen. — Zum Schlusse mögen hier noch einige dieses Resultat zusammenfassende Säße, zugleich als Probe von der Darstellung und Schreibart des Buchs, ausgehoben werden: „der Manichäismus steht auf jener merkwürdigen Grenzscheide, die die vorchristliche Welt von der christlichen, die alte Zeit von der neuen immer entschiedener trennte. Was von dem neuerweckten Platonismus gilt, kann mit demselben Rechte auch vom Manichäismus behauptet werden. Der eine wie der andere erscheint uns dem Christenthume gegenüber als ein großartiger Versuch, in welchem der der vorchristlichen Welt eigenthümliche Naturgeist der Religion auf den Hauptpuncten seines großen Gebiets seine letzten Kräfte sammelte, um sich dem durch das Christenthum hervorgerufenen Geist in einem auf Leben und Tod gewagten Kampfe entgegenzustellen. Hier war es die griechische Philosophie, die alles, was sie Wahres und Schönes erzeugt hatte, auf einem Puncte verei-

nigte, dort die alte Weisheit des fernen Orients, die mit ihren großartigen Naturanschauungen und glänzenden Phantasie-Gebilden den Geist des Menschen aufs Neue blenden und fesseln wollte. Der große Gegensatz zwischen Geist und Materie, über welchen das religiöse Leben der alten Welt nie hinauszukommen vermochte, und der eben daher über der Spekulation nie den wahren inneren Mittelpunct der Religion finden ließ, ist durchaus die Sphäre, in welcher sich auch der Manichäismus bewegt. Indem er aber, in diesen Gegensatz hineingestellt, seine höchste Aufgabe nur darin fand, die beiden einander entgegengesetzten Principien gegenseitig zu vermitteln und auszugleichen, die bestehende Welt als das gemeinsame Product der beiden höchsten Factoren darzustellen, vom Geiste zur Materie, von der Materie zum Geist einen Uebergang zu gewinnen, wurde ihm der Geist zur Materie und die Materie zum Geist. — Auch auf der anthropologischen Seite sehen wir das Ethische immer wieder mit dem Physischen zusammenfließen. Der Gegensatz, der sich im religiösen Bewußtseyn des Menschen darstellt, sofern der Mensch die Sünde, deren er sich bewußt ist, als seine eigenste und freieste, ganz in die Sphäre seines inneren individuellen Lebens fallende That betrachtet, wird im Manichäismus aus dem Gesichtspunct eines außerhalb des Menschen vorgehenden Kampfs aufgefaßt. — In dem endlichen individuellen Geist, der der Erlösung theilhaftig werden soll, reflectirt sich nur der allgemeine Weltgeist, der in den verschiedenen Formen des Naturlebens ebenso sehr, als in der Reihe der Epochen der Weltgeschichte durch die mannichfaltigsten Gegensätze hindurchgeht, um durch die Vermittlung aller und die stets fortgehende Entwicklung des ganzen Weltlaufs die über alle Gegensätze erhabene Reinheit des Bewußtseyns zu gewinnen, die das endliche Ziel des Kampfes des Geistes mit der Materie ist."

Schneckenburger.

Uebersichten.

Uebersicht
der praktisch-theologischen Litteratur v. J. 1830 u. 31.

Von

Dr. C. J. Nitzsch.

(Beschluß.)

3. Pastoral, Statistik, Kirchenrecht.

21. Der Prediger für den Prediger. Ein Erweckungsbuch für evangelische Prediger. 1. Bdch. Sulzb. Seidelsche Buchh. 1830. XIV u. 276 S.

Auf Anlaß eines im homilet. lit. Correspondenz-Blatt 1830 Nr. 22 geäußerten Verlangens und zum Vortheil einer zehnjährig bestehenden Unterstützungsanstalt für Hinterlassene der Geistlichen in Baiern herausgegeben. Erste Abtheilung: eine wohlgeordnete und reiche Aufstellung des unmittelbar biblischen Wortes, so weit es dem Prediger insonderheit zur Prüfung und Vermahnung gereicht. Zweite: unter 58 Numern dergleichen Erweckungen aus Heinrich Müllers und Scrivers Schriften. Hier schlägt so manches — als z. B. 31: Predige auch in Gleichnissen; 38: Wechsele in der Lehrart ab; 48: Züchtige auch zuweilen die Gottseligen — in die Homiletik und Pastoralweisheit ein. Dritte: Aus Knapp's christlichen Gedichten. Vierte: Lieder für den Prediger aus Chr. Fr. Buchrucker's christlichen Poesieen. Letztere

hätten in größerer Auswahl gegeben werden sollen, da sie, obgleich im Ganzen geist- und glaubensreich, doch im Einzelnen zu formlos und unbedeutend sind. Der Titel des Buches scheint Ref. nicht eben passend. Solche und ähnliche Schriften kamen immer zum Vorschein, wo Reformation und Belebung des geistlichen Standes tiefgefühltes Bedürfniß geworden waren. Weniger sind sie erforderlich für Geistliche, denen eben aus ihrer treuen Gesinnung das Bedürfniß speciell amtlicher Erbauung und Anfrischung entsteht. Solchen fließen ja reiche, leicht zugängliche Quellen, und es ist fast besser, sie sondern die Befriedigung ihres Bedürfnisses nicht allzusehr vom geschichtlichen Studium ihres Amtes einerseits und andererseits vom allgemeinen christlich-geistlichen Leben ab. Das gut beschriebene Leben großer Prediger und Missionäre, besonders aus protestantischer Kirchengeschichte, wirkt vorzugsweise erfrischend und belehrend. Sollten nun dennoch, da wenigen reichere Büchersammlungen bereit stehen, Auszüge wünschenswerth seyn, so wäre dann auch zu wünschen, daß sie auch aus mannichfaltigeren Quellen und in größerer Wahl dargereicht würden. Das Schwierigste wäre, Gebete für den angeregten Zweck zu sammeln oder hervorzubringen. Die alte vorprotestantische Liturgie in den sogenannten Apologieen und protelestischen Gebeten könnte, vorsichtig gebraucht, einiges Vorbildliche gewähren.

M. Das geistliche Priesterthum aus göttlichem Wort kürzlich beschrieben und mit einstimmenden Zeugnissen gottseliger Lehrer bekräftigt von Dr. Phil. Jac. Spener. Neuer verbesserter und mit einer kurzen Lebensgeschichte Spener's, einer Uebersetzung der lateinischen Stellen, wenigen Anmerkungen und zwei Anhängen vermehrter Abdruck. Herausgeg. von C. Fr. W. Wilke, evangel. Pfarrer zu Jüdenberg. Berlin, Oehmigke, 1840. XXXIV. X u. 159 S.

Die Herausgabe will nicht nur eine einflußreiche Schrift Spener's neu verbreiten und durch dieselbe ein lebendiges Bewußtseyn von dem, was christliche Kirche und Gemeinschaft sey, in den Zeitgenossen anregen, sondern auch zu demselben Zwecke mit Spener's Leben, Geist und reformatorischer Wirksamkeit vorzüglich die Laien bekannter machen. Die Anhänge geben 1) einen Auszug aus den piis desideriis, 2) Spener's Aeußerungen über Erbauungsstunden. (Vergl. Augusti Erinnerungen aus der deutschen Reform. Gesch. ꝛc. 1. u. 2. Hft. 1814.). Die biographische Skizze, die sich auf Hoßbach stützt, ist, ohne viele Ansprüche auf Lob der Darstellung zu haben, zweckmäßig abgefaßt. Was soll S. XX Anm. „sein göttliches Buch"? Daß Spener der Stifter der kirchlichen Katechisation in Sachsen sey, oder durch einen von ihm veranlaßten Landtagsbeschluß den seit hundert Jahren in Vergessenheit gerathenen kirchlichen Katechismusunterricht hergestellt habe, ist eine Nachricht, die ich bezweifeln muß. Von jenem Landtagsbeschlusse und dessen Folgen finde ich in den Urkunden der sächsischen Kirche keine Spur, und was durch das achtzehnte Jahrhundert hindurch in Sachsen als gesetzliche Einrichtung öffentlicher katechetischer Prüfung und etwa daran sich knüpfender Katechisation bestanden hat, ist alles schon durch die Kirchenordnung von 1580 begründet gewesen. Gerade in Sachsen war und blieb die spenersche Wiederbelebung der Katechisation und des Confirmandenwesens zunächst ohne bedeutenden Erfolg. Am wenigsten liegen Verordnungen vor, die er veranlaßt hätte; sondern was in den mittleren Decennien d. vor. Jahrh. hin und wieder mit öffentlicher Confirmation als einer Erneuerung des Taufbundes und nicht bloßer Prüfung vorgenommen worden war, erhielt erst im J. 1773 gesetzliche Bestätigung. — Wenn übrigens die spenersche, von Hrn. W. neu herausgegebene Schrift zwar auf des allgemeinen christlichen Standes priesterliche Rechte

und Pflichten gerichtet ist, so kann doch nicht fehlen, daß sie für den insonderheit so genannten geistlichen Beruf vorzüglich anleitend und nutzbar sey.

23. Allgemeine Uebersicht des Zustandes der protestantischen Kirche in Baiern bei der dritten Säcularfeier der augsb. Conf. Uebergabe im J. 1830, von Carl Fuchs, Dr. der Theol., k. Consistorialrathe u. Hauptprediger. Ansbach, Dalfuß, 1830. 68 S.

Der Hr. Verf. beantwortet zuerst mit voller Sachkenntniß, treuer Wahrheitsliebe und umsichtiger Weisheit die Frage: Wie findet die dritte Säcularfeier der augsburgischen Confession die evangelische Kirche in Baiern? Erst von S. 44 an wird die Säcularfeier selbst, wie sie in Baiern Statt gefunden, beschrieben. Hier interessiren wir uns lediglich für die Beantwortung der ersten Frage. In dem durch Franken und Schwaben vergrößerten und zur politischen Einheit constituirten Baiern gibt es eine nicht nur durch Bekenntniß, sondern auch durch Anstalten und Verwaltungsformen vereinigte Gesammtheit protestantischer Gemeinen. Sie zählt 985 Pfarreien, deren Drittheil durch Präsentation der Patrone besetzt wird, 1150 Geistliche, und ihre Mitglieder überhaupt wurden im J. 1826 auf 1,089,523 berechnet. Zwar in jedem der acht Kreise gibt es protestantische Pfarreien, aber z. B. im Isarkreise nur zwei, die von München, aus dem Hofgottesdienste der Königin nach und nach gebildet und 1806 mit Pfarrrechten versehen, und Carolinenfeld, im Unterdonaukreise die einzige Ortenburg. Die mehrsten vereinigt der Rezatkreis, fast ganz aus Stammländern der Reformation gebildet, so daß das ehrwürdige Nürnberg, von der Universität Erlangen einerseits, andererseits durch die kirchlichen Behörden zu München und Ansbach unterstützt, den eigentlichen Mittelpunct dieser deutschen evangelischen Landeskirche hergibt. Zur nä-

heren Kenntniß dieser statistischen Verhältnisse und ihrer Entwickelung dienen desselben Werks. Annalen der protestantischen Kirche in Baiern rc. Nürnb. 1819. Das Mißverhältniß, das sich seit Durchführung der Parität in den einzelnen deutschen Staaten fast allenthalben herausstellt, daß in Bezug auf Erlangung von Kirchengebäuden neuen Pflanzungen der katholischen Gemeinschaft alles leichter wird, als denen der protestantischen, gibt sich auch hier zu erkennen. Die Protestanten zu Eichstädt, Aschaffenburg und Ingolstadt waren nicht so glücklich, als die Katholiken zu Nürnberg, Rothenburg, Schweinfurt und Nördlingen. Ueber den vom Könige Ludwig zu München begonnenen protestantischen Kirchenbau lesen wir S. 8: „Zu beklagen ist, daß der dem Aeußeren nach beinahe vollendete, aber mit der inneren Einrichtung noch nicht versehene Bau es unthunlich macht, die Einweihung dieser Kirche mit der Säcularfeier verbinden zu können. Noch müssen sich die Parochianen mit dem Bethause in der königlichen Residenz begnügen, dessen Raum nur für einen sehr beschränkten Theil derselben hinreicht." — Die Entwickelung der inneren Kirchenverfassung ist in Stokkung gerathen. Der Vorschritt zu ihrer Begründung durch Gemeinderepräsentationen scheiterte an der öffentlichen Meinung; man wehrte, wie anderswo, als Hierarchie ab, was aller Hierarchie zuvorkommen und nur zur Entwickelung der einzig natürlichen und nothwendigen führen sollte. Warum? Weil die zarte Angelegenheit der Kirchenzucht zu sehr hervorgeschoben worden war. Nun werden zwar die ansbacher Synoden gehalten, und gewiß nicht ohne Nutzen, allein es ist ungewiß geblieben, welche Folge und Kraft ihre letzten Beschlüsse haben werden. Nach Ref. Meinung können sie auch nur berathen und begutachten, so lange sie keine Gemeinderepräsentation zur Basis haben. Wenn daher die öffentliche Meinung die Presbyterien zurückstößt und doch durch die Stel-

kung und Leistung der Anfangs mit Freuden begrüßten Synode sich nicht befriedigt zeigt, so ist sie meines Erachtens mit sich selbst im Widerspruche. Der Hr. Verf. vermißt (S. 30) die Repräsentanten der Gemeinde auch in Bezug auf Verwaltung und Verwendung der Stiftungen. Es kann gar keine kirchliche Angelegenheit geben, bei der sie nicht, wenn sie fehlen, schmerzlich vermißt werden müßten. Daß die katechetischen und liturgischen Commissionen noch zu keinem Endresultate geführt haben, kann in unserer Zeit nicht befremden. Schnelle Resultate können sich in diesen Dingen nur in dem günstigsten oder ungünstigsten Falle ergeben. Das Mißlichste der Uebergangszeit besteht darin, daß denn doch das sich selbst gar nicht bezweifelnde oberste Episcopat mit unzählbaren einzelnen Vorschriften und Bestimmungen, zu verschiedenen Zeiten nach verschiedenen Theorieen, eingeschritten hat, so daß die Sehnsucht der Geistlichen nach einer allgemeinen und einfachen Kirchenordnung und mit ihr nach Ruhe und Einheit im gesetzlichen Handeln immer dringender geworden ist. Der Verf. spricht den gerechten Wunsch aus, die endlich fest zu stellende Ordnung werde einen guten Theil der jetzt bestehenden Vorschriften fallen lassen. Ein Trauer erregendes Bild entwirft diese Schrift von dem ökonomischen Bestande und Ertrage der Pfarrstellen. Die frühere, fast ausschließliche, Fundation der Pfarreien auf den Ertrag der Grundstücke und des Zehnten hat auch hier die allbekannten Folgen gehabt. Die Besteuerung ist in schweren Zeiten dazu gekommen. Unter den künstlichen Abhülfen, die man versuchte, war freilich die Verlängerung der Pfarrvacanzen die verwerflichste, aber auch die aus den Ertragstheilen des ersten Jahres der Amtsführung oder sonst vom Ertrage der einträglicheren Stellen gebildete Unterstützungscasse hat im Einzelnen mehr, als im Ganzen helfen und befriedigen können. Sollte nicht auch in dieser Hinsicht, wenn die Staatscassen keine Hülfe zu geben ver-

mögen, das Gemeindeinteresse durch Stiftung und Berechtigung von Ortspresbyterien in Bewegung gesetzt werden können? Gewiß sind aber die bisher angewandten Mittel denen noch vorzuziehen, die man anderwärts gegen das Interesse der Nachkommen und den Rechten der Localgemeinden entgegen in Anwendung gebracht hat, nämlich dem Verkaufe der Pfarrgüter, der Consolidirung ihres Ertrags zu Einer Salariencasse und der ausschließlichen Geldbesoldung. Da die deutsche protestantische Geistlichkeit nie und nirgends überflüssig dotirt seyn wird, so haben die Landeskirchen, denen Pfarrgüter geblieben sind, zum Besten der Mit- und Nachwelt dahin zu streben, daß jede Pfarrei zu einem Theile Natutaleinkünfte behalte, zum andern verhältnißmäßige Geldeinkünfte erlange; meiner Einsicht und Erfahrung nach das sicherste Mittel, das Sinken und Steigen der Preise den Pfarrstellen weniger gefährlich zu machen. Die zur Unterstützung der Wittwen und Waisen der Geistlichen gestiftete Casse wird immer wohlthätiger wirken. Noch beleuchtet der Verf. das geistliche Bildungs- und Prüfungswesen. Er nimmt gesegnete Wirkungen des Besuchs der berliner Universität auch an seinem Standorte wahr, ohne die Leistungen der Landesuniversität gering anzuschlagen, vermißt aber eine von der Universität geschiedene praktische Vorübungsanstalt für die evangelischen Pfarrer des Landes. Die Prüfungen legten früher einen zu geringen Maßstab an; ihm zufolge mußten viele zugelassen werden, deren Bildungsgrad doch nicht befriedigte; und da die Anstellung nach dem Alter in der Candidatur erfolgte, so ergab sich daraus ein trauriger Conflict zwischen erworbenen Rechten und dem natürlichen, unverjährbaren Rechte der Gemeinden, vollkommen befähigte und gewürdigte Geistliche zu erhalten. Um so mehr mußten die Forderungen gesteigert werden, und gewiß hat die Prüfungsbehörde Recht, sich durch die in Zeitblättern z. B. dem Hes-

verus ausgestreuten Beschwerden nicht irre machen zu lassen. Es ist ihre vorzügliche Pflicht zu prüfen, ob der Candidat sich die von der betreffenden Kirchengemeinschaft angenommenen Grundlehren lebendig zugeeignet habe und sie gründlich vorzutragen verstehe. Diese Erprüfung der Orthodoxie muß der Grund seyn, auf welchem man dann die Lehrfreiheit gewähren läßt, denn eine Kirchengemeinschaft ist entweder der bloße Spielraum für allerhand Geister, die einer den andern zu überbieten suchen, selbst aber eine leere Form, oder sie vermag ihren Glauben in Bekenntnißwahrheiten auszusprechen. Die unbedingte Lehrfreiheit eines Lehrers im Amte, folglich eines in der Gemeinschaft und vonwegen der Gemeinschaft handelnden und redenden Lehrers ist an sich selbst widersprechend. Die Lichtseite des gegenwärtigen Zustandes, allgemeine Wiederbelebung des Interesses am Kirchlichen, des theologischen Studiums, des freimüthigen Zeugnisses für das positive Christenthum, ist weit entfernt, vom Verf. verleugnet zu werden. Mit der Gerechtigkeit einer geschichtlichen und gläubigen Gesinnung betrachtet er den erbitterten Kampf der theologischen Partheien, und macht gegen das Ende die Bemerkung: „Wer Gelegenheit hat, Beobachtungen anzustellen, dem wird es nicht entgangen seyn, daß der vernachlässigte Kirchenbesuch sich meistens unter dem Einflusse solcher Prediger wieder herstellte, die sich nicht als Denkgläubige, sondern als gründlich gebildete und aufrichtige Anhänger des kirchlichen Bekenntnisses zu erkennen gaben. Durch ihre Vorträge fanden in Baiern viele lang verödete Kirchen in Städten und Dörfern wieder sehr zahlreiche Versammlungen. Daß einzelne Gemeindeglieder und gerade oft solche, die unter dem Schutze der kirchlichen Bekenntnisse Staatsämter bekleiden, der Kirche immer noch fremd bleiben, ist wohl der Fall, kann aber die allgemeine Wahrheit nicht stören. In Baiern hat sich daher gegen die frühere Zeit das kirchliche Leben gehoben und wird immer mehr in

seinem beglückenden Einflusse fortschreiten, je mehr eine übereinstimmende und wohlgeordnete Richtung in der Behandlung der religiösen Gegenstände und kirchlichen Angelegenheiten sich geltend macht."

24. **Grundsätze der Kirchenverfassung für die protestantisch-evangelische Kirche im Allgemeinen und Anwendung derselben auf die von Zwingli reformirte Kirche des Cantons Zürich insbesondere.** Von Maximil. Meyer, Pfarrer in Glattfelden. Zürich, 1830. VIII u. 86 S.

Diese in einem größtentheils reinen und anziehenden Style verfaßte Schrift liefert, außerdem daß sie uns die Verfassungsgeschichte eines wichtigen kirchlichen Gebietes im Ueberblicke darreicht, einen schätzbaren Beitrag zur Unterstützung gesunder Lehren von protestantisch-kirchlicher Verfassung, Ordnung und Regierung. Der Verf. sucht im Allgemeinen solchen Lehren Einfluß auf die Erneuerung des Kirchlichen in seinem Vaterlande, die im Werke ist, zu verschaffen, insbesondere aber dahin zu wirken, daß die allgemeine Synode, die ursprünglich die höchste Censurgewalt und Gesetzgebung übte, aus ihrem bisherigen Scheinleben wieder erweckt, auch außer den Regierungsmitgliedern, die ihr beiwohnen, mit Laiendeputirten versehen, und der Stillstand (Consistorium, Presbyterium des Ortes) zu einer wahrhaft kirchlichen Behörde ausgebildet werde. In gewissem Betracht hat sich wohl kaum irgendwo die staatliche Regierungsweise in dem Grade mit der kirchlichen vermischt, als es auf dem Gebiete geschehen ist, auf welchem der Verf. steht. Ehe er nun die in der kirchlichen Landesgeschichte selbst angezeigte Heilung des Uebels zur Sprache bringt, sucht er sich im 1. Theile: Allgemeine Betrachtung der protestantischen Kirchenverfassungen, Grundsätze zu bilden. Einleitungsweise werden diejenigen belehrt und bekämpft, die unter dem Vorgeben, Religion sey Geist, Leben, Gefühl und

That, gar nichts von Kirche und kirchlichem Organismus wollen. Im Ganzen siegreich genug; aber treffender noch würde alles ausfallen, wenn der Verf., der überhaupt mit dem Christenthume etwas verallgemeinernd umzugehen scheint, aus der Natur des christlichen Glaubens und Lebens die Nothwendigkeit der Gemeinschaft, des Bekenntnisses, der Erbauung und Vermahnung, aus dieser aber die Nothwendigkeit der Ordnung und des allgemeinen Bewußtseyns von derselben hergeleitet hätte. Es folgt eine kritische Uebersicht der im Protestantism bestehenden Kirchenverfassungen, 1) Unabhängigste Kirchenverfassungen kleinerer Gemeinschaften z. B. in Nordamerika, 2) Presbyterial-, 3) bischöfliche, 4) Consistorialverfassung, eine Uebersicht und Kritik, die das mehr oder minder Bekannte und Anerkannte enthält, eigentlich aber dem Verf. nur dazu dient, Mängel, Fehler, Bedürfnisse vorläufig zum Bewußtseyn zu bringen. Denn nunmehr entwickelt er folgende, in ihrer Art gültige und genügende Grundsätze: 1) In einer protestantischen Kirchengemeinschaft darf die Kirche vom Staate nie so abhängig gemacht werden, daß sie bloß als ein einzelner Zweig der Staatsgewalt erscheinen würde. 2) In der protestantischen Kirche darf die Verfassung sich niemals so gestalten, daß die Geistlichen eine Corporation bildeten, von welcher allein die Kirche und ihre ganze innere und äußere Einrichtung abhängig wäre. 3) In jeder protestantischen Kirche muß dafür gesorgt seyn, daß der religiöse Sinn der ganzen Gemeinschaft so viel Einfluß auf die Einzelnen habe, daß dieselben mit individueller Ansicht und Willkür die Gemeinschaft nicht stören können, weder mit allzu großem Uebergewicht von Oben herab, noch mit geistlichem Stolze von Unten herauf. 4) In ihrem Streben nach Einheit darf sie nie so weit gehen, daß sie den Einfluß ihrer einzelnen Mitglieder und somit die weitere Entwickelung des Ganzen hemmen würde, sie muß vielmehr dafür sorgen,

daß das Bestreben des Einzelnen, dem religiösen Leben aufzuhelfen, aufmerksam beachtet und wohl benutzt werde. — Eben diese Grundsätze, deren Ausdruck noch Berichtigung vertragen würde, leiten auf die Unentbehrlichkeit verfassungsmäßiger Synoden der Kirche, ohne welche die kirchliche Gesinnung nicht gehörig zu Bewußtseyn, Sprache, Austausch und Vermittelung kommen kann. Der Verf. versteht darunter Versammlungen von Geistlichen und Aeltesten, welche in den Localgemeinden vorbereitet, frei berathend und auf dem Grunde der Berathung gesetzgebend verfahren, aber nicht richtend und verwaltend; also, daß die Beschlüsse dem Staate zur Sanction vorgelegt werden. Er unterscheidet in Bezug auf Competenz in Glaubensstreitigkeiten Synode und Concil: rechnet es jedoch zu den wesentlichen Rechten der ersteren, über kirchliche Lehrbücher, Katechism und Agende zu bestimmen. Der andere Theil von S. 40 forscht der Verwirklichung dieser Idee von protestantischer Kirchenverfassung in der Geschichte Zürichs nach, und zwar so, daß sich der heutige Zustand aus den allmählichen Veränderungen der ursprünglichen Prädicantenordnung verstehen läßt, die mit und nach den Epochen von Bullinger, Breitinger und Wirz sich ergeben haben. In der begründenden Zeit von Zwingli bis Bullinger treten alle natürlichen Elemente einer protestantischen Landeskirchenverfassung hervor; die Kirche ordnet sich selbst auf Anlaß und unter dem Schutze des Staates und legt diesem ihre Beschlüsse zur Genehmigung vor; die Synode nimmt aus jeder Gemeinde zwei Repräsentanten in ihre Mitte auf; die Gemeinde erhält ihren Prädicanten zwar von der Regierung und dem Examinatorcollegium, aber sie übt das votum negativum; die Gemeinde hat einen Stillstand (Ehesatzung, disciplinarische Behörde); mehrere Gemeinden sind zu einem Decanate geeinigt, und ein collegium Decanorum nimmt vorzüglich das Gleichartige

der Landgemeinen vor der Synode wahr. Demungeachtet findet sich die überwiegend politisch-hierarchische Richtung von Anfang vor, und ihr hingegeben, verliert die Kirche eins nach dem andern von den Stücken, die zur Vollziehung jener vier Grundsätze des Verfassers gehören würden. Die Synode bestand schon ursprünglich zu einem großen Theile aus Mitgliedern der Regierung, die Gemeinderepräsentanten fehlen bei der Synode schon nach Bullinger's Ordnung, die Gemeinden verlieren dann ihr votum negativum bei Anstellung der Pfarrer, die Stillstände werden nicht von der kirchlichen Gemeinde gewählt, sondern bestehen aus den weltlichen Beamten des Ortes. Das Ehegericht (Sitten-Zuchtgericht des Landes) und die Ehesatzungen der Orte verfahren gegen Kirchenversäumnisse, fleischliche Vergehungen u. dergl. obrigkeitlich mit Strafen und Geldbußen, und selbst die Sonntagspredigt steht so sehr im Dienste des Staates, als eines Zuchtgerichts, daß sie zu Zeiten einzelnen benannten Sündern das Wort der Rüge predigen muß. Breitinger sucht freilich dahin zu wirken, daß dergleichen nicht ohne vorhergegangene gradus admonitionis geschehe, aber diese kirchliche Richtung scheint nicht durchgedrungen zu seyn. Die Vermischung der Staats- und Kirchengewalt kann kaum irgendwo weiter gediehen seyn, als hier. Hätte die kirchliche Gesinnung einen freiern Spielraum für ihre Aeußerungen und Wirkungen behalten, so würde der Scheidungsproceß früher eingetreten seyn. Der permanente Ausschuß der Synode, immer mehr mit der Staatsregierung als Unterbehörde zusammengewachsen, enthebt die Synode ihrer Thätigkeit; das collegium Decanorum, die Landgemeinden vertretend, fängt nun auch an, die Synode zu umgehen und seine Angelegenheiten unmittelbar an die kirchliche Staatsregierung zu bringen. Die politische Opposition von Stadt und Land theilt sich der Kirche mit. Im Antistes sammelt sich vorzugsweise die kirchenrte-

gimentliche Thätigkeit. Die Synode wird zu Zeiten zu einer bloßen Form neutralisirt. Das jetzige Jahrhundert hat 1803 und 1810 durch Stiftung des großen Convents der Kirche in constitutiven Angelegenheiten ein ihr mehr angepaßtes Organ, eine Wiederverbindung von Stadt und Land gegeben, und auch sonst moralische Wirkungsweisen von staatlichen, überhaupt interna und externa in mehreren Beziehungen geschieden. Demungeachtet findet der Verf. nun noch viel Anlaß zu seinen sehr in's Einzelne gehenden, aber durchaus auf die vier Grundsätze zielenden Rathschlägen. Dem Vernehmen nach ist, seit der Verf. geschrieben, die Wiederbelebung der Synodalverfassung wo nicht schon bewirkt, doch beschlossen und vorbereitet worden. Wozu dieß unter den jetzigen Bewegungen des Landes gedeihen werde, ist abzuwarten. Ueber die bloß negative Richtung des Hrn. Verfs. in Ansehung der Kirchenzucht und der Wacht über die Lehre uns mit ihm zu verständigen, ist kein Raum vorhanden. —

25. Ueber die Consistorialverfassung in der deutsch=protestantischen Kirche, nebst einer Beurtheilung des auf dieselbe bezüglichen Abschnittes des Grundgesetzes für das Herzogthum Sachsen=Altenburg, vom Consistorialrathe und Superint. Dr. Jonathan Schuderoff in Ronneburg. Neustadt a. d. O., Wagner, 1831. X u. 78 S.

Auf das sächsische Gebiet uns versetzend, begegnen wir zunächst einem Schriftsteller, der nicht erst seit gestern, sondern lange Jahre vorher, ehe diese Dinge in allgemeinere Anregung kamen, mit achtungswürdiger Beharrlichkeit, Nachdrücklichkeit und Freimüthigkeit für zeitgemäße Erneuerung der protestantischen Kirchenverfassung das Wort geführt. Eine neue Veranlassung zu einem dixi et salvavi animam gab ihm die Erscheinung des Staatsgrundgesetzes von Sachsen=Altenburg, auf welches die Hoffnungen derer verwiesen worden waren, die eine öffentli=

che Vertretung der Kirche, Ref. weiß nicht von welcher Art, erbeten hatten. Wirklich enthält jenes Gesetz vom §. 128—59 die Grundzüge einer erneuerten Consistorialverfassung, mit halber Zulassung des synodalischen Elements. Da dergleichen dem Verf. nicht genügte, beschloß er mittelst einer Würdigung der einzelnen Paragraphen die Schwächen dieser ausgebesserten Verfassung aufzuweisen, schickte aber zur Unterstützung seiner Kritik zwei Abhandlungen voraus, eine ältere über öffentliches kirchliches Leben und eine neue über die Consistorialverfassung im protestantischen Deutschland. Die erstere spricht für die Beförderung ihres fast abhanden gekommenen Gegenstandes mit einem seltenen, wir möchten sagen großartigen, Vertrauen auf die Macht rein sittlicher Einwirkungen der frei anerkannten und verfassungsmäßig verbundenen Kirchlicheren auf die Mitglieder der Gemeinde. Ref. sieht nicht ein, wie unter den Unbefangenen jemand seyn könne, der es bezweifle, daß zu einer evangelischen Gemeinde außer dem Pfarrer eine Anzahl von Aeltesten gehöre, die durch Wahl und Vertrauen ausgesondert worden sind, und daß das Presbyterium das Fundament des christlichen Kirchenregiments sey. Eben was die kirchliche Einrichtung selbst betrifft — Gliederung eines rein kirchlichen Kirchenregiments in Presbyterien und Synoden — stimmen wir im Wesentlichen dem Hrn. Verf. gar sehr bei; allein unter Voraussetzungen, die von denen des Verfs. eben so wesentlich abweichen. Schon die Elementarbegriffe, aus denen er die Nothwendigkeit seiner Presbyterialkirche folgert, haben die Bestimmtheit nicht, die wir ihnen wünschen würden. Die Kirche ist nach S. 3 die Gemeinde der Gläubigen nach oder in Gemäßheit zu dem Evangelium Jesu. Als solche ist sie, wie es scheint, ein Begriff. Tritt dieser in's Leben, so ist sie eine Anstalt, die das gemeinsame Streben der Gemeindeglieder zur Uebung des das Leben veredelnden, christlichen

und in liebender Gemeinschaft thätigen Glaubens zum Zwecke hat. Von diesem Zwecke der Kirche ist viel die Rede. Er wird auch so beschrieben: gemeinsame Verbindung Aller zur Auferbauung einer sittlich = guten, gottesfürchtigen Gesinnung und Handlungsweise mittelst eines gesunden, reinen, d. i. echt evangelischen Religionsglaubens. Noch einmal S. 8 so: das gemeinschaftliche Streben aller die Kirchengemeinde bildenden Glieder zur Verwirklichung der von Jesu durch Wort und That ausgesprochenen Idee eines Gottesreichs auf Erden. Das kirchliche Leben ist das harmonische Zusammenwirken der Gesammtheit (welcher?) zur Erreichung des durch den Begriff der Kirche gegebenen Zweckes. Die sonst so kräftige und fließende Sprache des Verfs. selbst zeigt sich in allen diesen Definitionen durch das Unsichere des Gedankens gehemmt. So viel sieht man jedoch leicht, der Verf. wollte den ideellen Begriff der Kirche: Anstalt Christi zur Verwirklichung des Reiches Gottes, gegen einen empirischen, der sich mit irgend einer Fortpflanzung des christlichen Glaubensbekenntnisses begnügt, geltend machen. Wollen und sollen wir nämlich das Reich Gottes verwirklichen, also das Höchste des Gemeinwesens, so kann doch dieß nur durch ethische, freie Vereinigung, folglich auch nur durch die zugelassene, geforderte, erweckte Selbstthätigkeit aller Betheiligten geschehen. Eine solche Teleologie der Kirche verträgt sich aber nur mit einer Verfassung, welche nicht den bloßen Liturgen und Prediger, sondern verhältnißmäßig alle Zuhörer und Kirchengenossen zur Mitwirkung in Bewegung setzt. Denn sagen Einige, die Predigt und der Gottesdienst seyen eben das freilassende und freimachende Agens, welches allenthalben ein erbauliches Gemeinleben erwecken könne und solle, so erwidert der Verf., wohlan, aber was wird mit denen werden, die getauft und confirmirt sind, aber die Predigt nicht hören, oder das Christenthum durch unsittlichen Lebens-

wandel, Unglauben und Unkirchlichkeit verleugnen? Muß die Kirche nicht auch als solche etwas thun, um dergleichen Weltleute wieder zu gewinnen? Es bedarf dazu keiner Zwangsmittel und Strafen, sondern nur eines psychologischen (psychagogischen) und ethischen Wirkens. Verehrenswerthe, gebildete, kirchenkundige Männer müssen ausgesondert werden zu einem Vereine, welcher dafür wacht, daß dem allgemein anerkannten Zwecke der Kirche nicht entgegengehandelt, sondern derselbe vielmehr an Allen möglichst erreicht werde. Die Obliegenheit eines solchen Kirchencollegiums in der Gemeine wäre, die ihrer Aufsicht Befohlenen freundlich und auf echt patriarchalische Weise zu einem ehrlichen und des Christen würdigen Lebenswandel zu leiten, sie von Schandthaten und Ausschweifungen ab- und auf die Bahn des sittlich-guten Lebens zurückzuführen; dem Armenwesen vorzustehen und es zu verwalten; Verirrten, die sich selbst betrügen, indem sie die Kirche und mit ihr Ordnung und Sitte fliehen, Sinn für die Mitgliedschaft einer sich selbst zum Guten erziehenden Gesellschaft beizubringen und ohne zu einem Strafgerichte zu sitzen, gleichwohl die Ansprüche an die, welche sich zu derselben bekennen, bestens zu wahren. — Welche kühne Hoffnung, welche heroische Zuversicht zu den verordneten Psychagogen! So rufen wir wahrlich nicht spottend aus, denn wir glauben, ohne veranlaßte Fortsetzung der pastoralischen Seelsorge durch Väter in der Gemeinde, ohne ein kirchlich-christliches Suchen und Fragen nach den Früchten der Predigt, ohne eine in das nachbarliche und gesellige Leben übergehende und durch dasselbe fortgesetzte Vermahnung zum Herrn gebe es gar nicht christliche Gemeinden, sondern nur zufällige Sonntagsversammlungen: allein wie ist es doch möglich, die allerschwierigste und erhabenste Function des christlichen Gemeinlebens eben nur auf diese Form der Verfassung, und wiederum die Erforderlichkeit der Presbyterien fast

nur auf dieses Bedürfniß der Bekehrung der Unkirchlichen zu stützen. In irgend einer Gemeinde, wo ein sogenannter evangelischer Prediger seine empfindsamen, moralistischen, politischen Vorträge unter dem Schirme der Lehrfreiheit und unter den Eingebungen seiner Vernunfttheologie hält, wo demgemäß die Katechismen, Gesang- und Gebetbücher unter irgend einer alten oder neuen liturgischen Form das ihre wirken oder auch nichts, wo alle übrige Bestandtheile des kirchlichen Unstandes mehr oder minder hergebracht sind, sollen diese ehrenwerthen kirchlichen Männer nicht nur in hinreichender Anzahl da seyn, sondern auch entschlossen und befähigt, ohne allen Zwang und jedes Strafamts überhoben die kirchlichen Mitglieder von den Wegen des Lasters und Unglaubens auf den Weg der Kirche und der Sitte zurückzubringen. Wird's auf's Beste bestellt seyn im Sinne des Hrn. Verfs., so bringen sie zu dem großen Werke außer ihrem persönlichen Ansehen ein mit der Vernunft identisches Christenthum, und die durch Jesus in der Welt verbreitete Idee des Reiches Gottes sammt einer „sehenden Religiosität" mit. Ob diese Dinge wohl hinreichen werden, auch nur einen Lasterhaften, den sie gelegentlich dazu anreden, zu Gott zu bekehren, und an ihm die Vermittler des freilich allerfreiesten Actes, des Werkes Gottes an seiner Seele zu werden? Der Gegner der Presbyterien wird doch ohne Zweifel sagen: schaffet erst einen tüchtigen christlichen Prediger, erbaulichen Gottesdienst, guten Katechismus, echtes Hirtenamt auf der Pfarre, erbittet euch davon die Frucht und Wirkung, daß das geistliche allgemeine Priesterthum der Christen in den Vätern, Müttern, Nachbarn wieder erweckt werde: dann werdet ihr ein natürlich Presbyterium haben, das nicht Gefahr läuft, ein amtliches Ansehen zu affectiren und nichts damit auszurichten, das nicht in den Fall kommt, unter Begünstigung eines außerkirchlichen, bürgerlichen, obrigkeitlichen Ansehens einige Kirch-

gänger und Heuchler mehr zu machen, während es doch mehr Christen nicht schaffen kann. Der große Dichter und Staatsmann, der dem Verf. erwiderte: es wird doch eine Hierarchie daraus, hatte in dieser Hinsicht vollkommen Recht, wenn er ahnete, daß das fragliche Kirchencollegium, vorzugsweise zur Sittenbesserung berufen, entweder nicht bestehen und nicht wirken oder sich durch irgend welche Auctorität verstärken und dann mit indirectem Zwange wirken werde. So aber liegt ja die Sache der Presbyterialverfassung gar nicht, wie sie vom Verf. gestellt worden ist. Das kirchliche Leben ist der ganze Inbegriff von Functionen, durch welche die christliche Gemeinschaft in ihrem Zusammenseyn mit dem staatlichen und häuslichen Leben vollzogen wird. Dazu gehören Predigt, Gottesdienst, katechetische Erziehung, Seelsorge, Disciplin, kirchliche Anordnung und Verwaltung. In dem Maße nur, als alle diese Lebensverrichtungen in Einem Geiste bestehen und sich einander unterstützen, und zwar so, daß sie auch alle den Einflüssen ihres göttlichen Ursprungs und Urbildes offen und zugänglich bleiben, gibt es ein gedeihliches Leben der Kirche. Nun lehrt die Erfahrung, daß bei einer Verfassung, welche nur den Pastorat nach Anweisung der Staatsgewalt, mit Uebergehung aller übrigen kirchlichen Mitglieder, in allen diesen Arten handeln oder das Handeln ordnen und regieren läßt, eine Function nach der andern in Stockung geräth oder ihren ursprünglichen christlichen Charakter verliert. Also auch das, und das vor Allem ist nachzuweisen, daß durch Beseitigung der meistens politischen Kirchenverfassung und durch Heranziehung der Gemeindeglieder im Seniorate zur unmittelbaren oder mittelbaren kirchlichen Wirksamkeit auch bessere Lehrer, bessere Lehre, reinere Tradition, lebendigere Liturgie, treuere und fruchtbarere Seelsorge zu gewinnen und der schädliche Einfluß wissenschaftlicher Richtungen des Tages auf

Predigt und Katechismus oder unkirchlicher Persönlichkeiten im Lehramte, auf dem Throne, auf dem Präsidentenstuhle u. s. w. sicherer abzuwehren sey. Ohne diesen Beweis, der sich vor neueren Insinuationen gegen Synodal- und Presbyterialverfassung im Puncte der Rechtgläubigkeit nicht zu fürchten haben wird, kann die Güte der Sache, die es gilt, nicht in's Licht gesetzt werden. — Es folgt die Abhandlung über Consistorialverfassung, welche deren Ursprung von Nothumständen der früheren Zeit herleitet und in sofern ihr alles Recht widerfahren läßt, dagegen mit siegenden Gründen darthut, daß sie sich zum Unheil der Kirche nach und nach als die einzig mögliche Regierungs- und Vertretungsart im deutschen Protestantism hingestellt. In der Schilderung und Charakteristik der jetzigen, bei dieser Verfassung nicht wohl zu heilenden Gebrechen, verräth der Aufsatz den Kenner des sächsischen Kirchenwesens: sonst befriedigt er in historischer Beziehung nicht allenthalben. Nach S. 35 bestimmen die Consistorien die öffentlichen Kirchengebete, „in welchen die iura primarum precum nicht vergessen werden dürfen." Was in aller Welt haben doch die preces primariae mit dem Kirchengebete zu thun? Dieß sind Bitten des Kaisers für einen Kleriker an die Curie, welche eine Pfründe zum Gegenstande haben. „Die Fürsten — heißt es S. 5 — bleiben oberste Bischöfe der Landeskirche, weil sie es einmal sind. Das heißt: sie bleiben Schutzherren und Schirmvögte derselben (iura advocatiae ecclesiasticae)." Aber dann ist ja erst die Verwirrung des Sprachgebrauchs und der geschichtlichen Begriffe vollständig, wenn oberste Bischöfe soviel als Schutzherren und Schirmvögte der Kirche heißen und seyn sollen. Das politische Aufsichtsrecht ist es freilich, was sich in so vielen Theorieen, die für diese Art von Episcopat stimmen, immer und immer auf's Neue mit dem ius episcopale vermengt, aber nun auch die Advocatie? Gerade auf jene irrige

Vorausſetzung gründet ſich, was S. 48 über die Möglichkeit geſagt iſt, ein Oberconſiſtorium (Centralpresbyterium) mit und neben den Synoden beizubehalten. Daſſelbe würde den Oberbiſchof vorzüglich in der Abſicht umgeben, eine Prüfung der Synodalbeſchlüſſe vorzunehmen, die von ihm ſanctionirt werden ſollten. Doch verwahrt der Verf. der Generalſynode die Initiative in der Geſetzgebung, und ein veto ſoll der Regent nicht einlegen dürfen. In dem allen vermißt Ref. die Folgerichtigkeit. Gerade der Regent qua talis muß ſchlechterdings die Sanction den Beſchlüſſen zu verſagen das Recht beſitzen. Wo gerathen wir hin mit dem Kirchenrecht, wenn wir von vorn herein irgend einen Beſtandtheil des ius circa sacra ablehnen wollen? Das Zulaſſungsrecht des Staates in Bezug auf welche sacra (Religionsübung) immer muß uns in allen Fällen feſtſtehen. Sieht nun der Hr. Verf. im Regenten ſogar den Oberbiſchof, aber einen ſolchen, der weder die Initiative der Geſetzgebung, noch das veto beſitzt, ſondern lediglich die Pflicht zu ſanctioniren: ſo iſt ſein Oberbiſchof ein völliges Unding. Synoden in voller Wahrheit und Bedeutung und Conſiſtorien mit ſicherer, beſtimmter Wirkſamkeit verſehen, zu Einer Landesverfaſſung zu combiniren, gibt es nur Ein Mittel. Die Conſiſtorien, reine Staatsbehörden, üben in dem ganzen Umfange, in welchem ſie proteſtantiſcher Seits anerkannt ſind, die ſtaatlichen Rechte circa sacra aus, und haben in der That ein großes Feld der Wirkſamkeit, da ihnen die Beaufſichtigung der Synoden und des ganzen kirchlichen Lebens, ſofern es defectu oder excessu gegen Geſetzliches fehlen kann, die Beſtätigung der Prediger und Schullehrer, theilweiſe die Prüfung derſelben, theilweiſe die Schul- und Eheſachen, der Schutz der Kirchengüter und die Kirchenpolizei obliegen. Alle Ausübung der unmittelbaren Kirchengewalt bleibt auf dieſe Weiſe den aus Paſtorat und Seniorat gebildeten und nach Umfang des

Landes in zwei oder mehreren Stufen zu versammelnden Synoden. Ebenfalls scheint uns der Verf. ganz aus der Idee des Presbyteriums herauszugehen, wenn er ihm S. 52 die Kirchenpolizei auflegt. Für die physische Möglichkeit des Cult kann nur durch Maßregeln gesorgt werden, die den Zwang in sich schließen; folglich kommt alles, was dazu erfordert wird, dem beschützenden Staate zu, dessen Gesetze und Einschreitungen die Kirche desfalls zu erbitten hat. Die Bemerkung ist nicht ganz gegründet, daß die Aeltesten- und Synodalverfassung in Mark, Jülich, Cleve, Berg nur noch dem Namen nach fortdauere. Sie ist in gewissen Functionen einstweilen suspendirt, und das Verhältniß der Synoden zu den Consistorien noch nicht ganz festgestellt, allein man erwartet ihre baldige wesentliche Herstellung um so mehr, da ihr mit sehr seltnen Ausnahmen alle Gemeinden und Gemeindeglieder nach Proportion ihrer kirchlichen Gesinnung lebendig und beharrlich anhangen. „Nur da, heißt es S. 15., wo ein solches Leben erstanden ist, will es mir scheinen, könne auch erst ein die Gesammtkirche interessirendes und aus ihrem Schooße lebenvoll hervorgehendes Symbolum erwartet werden, wie wohl ich für meine Person keinen sonderlichen Werth auf Abfassung eines solchen Bekenntnißbuchs legen kann. Denn nicht nur, daß es vernünftiger Weise Nichts weiter seyn und werden könnte als ein Gradmesser (!) der eben in dieser oder jener bestimmten Periode herrschenden Ansichten von Gott und göttlichen und kirchlichen Dingen — u. s. w." — Das ist eine weitgetriebne Gleichgültigkeit gegen öffentliche Lehr- und Glaubensgemeinschaft. Nämlich auf der einen Seite erwartet der Verf., daß aus dem wiedererweckten protestantischen Gemeinleben ein Bekenntniß hervorgehen werde, aber auf der andern Seite schätzt er dieses Zeugniß und Erzeugniß des Lebens sehr gering. Seine wiederbelebte Kirche bringt zeitliche Ansichten von Gott an den Tag. Wenn sie beßre Zeugungskraft nicht ent-

wickelt, mag sie lieber im Schlafe bleiben. — Das altenburgische neue kirchliche Grundgesetz gibt freilich durch unsichre Ausdrücke und halbwillige Beschränkung der politischen Kirchengewalt dem Verf. manche Gelegenheit zu Ausstellungen, doch hat es die unverkennbare Tendenz, den ganzen liturgischen, doctrinalen Bestand der Kirche theils gegen Willkür des Regenten und des Staats theils gegen Zeitmeinung und Willkür in der Kirche selbst sicher zu stellen. §. 134. „Die Gegenstände der Kirchengewalt, bei denen eine Mitwirkung von Vertretern der Kirche nothwendig ist, sind die Ordnung der öffentlichen Gottesverehrung und Bestimmungen in Bezug auf den öffentlichen Lehrbegriff und die allgemeine Kirchenverfassung, erstere, soweit sie nach den Grundsätzen der evangelisch-protestantischen Kirche überhaupt zulässig sind." §. 135. „Verordnungen dieser Art werden durch mündliche oder schriftliche Berathungen in Synoden vorbereitet. Die Generalsynode besteht aus den Räthen des Consistoriums, den Superintendenten und Adjuncten der Ephorieen und aus den von den Gliedern derselben dazu gewählten Geistlichen des Herzogthums." Diese Synode ohne Laien-Deputirte aus den Gemeinden, jedoch mit zugleich weltlichen Consistorialräthen als Mitgliedern versehn und vom Vorsitzer des Consistoriums präsidirt, ist eine sehr unvollkommene Vertreterin der Landeskirche und derjenigen gleich zu achten, die von 1580 bis zum dreißigjährigen Kriege der churfürstl. sächs. Kirche vorstand. An dem neuen altenburgischen Gesetze ist noch dieß merkwürdig, daß der Landesherr die ihm durch das Consistorium vorgelegten Beschlüsse, wenn er mit ihnen einverstanden ist, auch der Landschaft zum Anrathe mittheilt. Erklärt auch diese sich zustimmend, so kann das Gesetz erlassen werden. Dadurch könnte die in der Synode unvollendet gebliebne Vertretung des Laienstandes ergänzt scheinen, aber sie ist es in der That nicht, wenn man erwägt, daß die protestantische Kir-

che zwar die Landeskirche heißt, aber bei gleichem Anrecht z. B. der Katholiken an allen staatsbürgerlichen Rechten die Landschaft auch aus katholischen Mitgliedern bestehen und die Interessen der katholischen Kirche im Lande mit zu vertreten haben wird, ungerechnet, daß sogar ganz protestantische Landstände nicht so geeignet sind als Kirchenälteste Kirchengesetze zu erwägen.

26. Ueber die Reform der protestantischen Kirchenverfassung in besonderer Beziehung auf Kurhessen von Dr. Joh. Wilh. Bickell, ord. Prof. der Rechte zu Marburg. Nebst einem Nachworte von Dr. Herm. Hupfeld, ord. Prof. der Theol., Marb., Elwert, 1831. 72 S.

In die Hände sachkundigerer und wohlmeinenderer Männer hätte die hessische kirchliche Frage nicht kommen können, als die waren, die sich ihrer auf die jüngste Veranlassung annahmen. Hessen, dieß ausgezeichnete Stammland der Reformation, schritt, da es von jeher von bischöflicher Gewalt weniger gewußt, gleich anfangs mit der Synode von Homberg zur Begründung einer wahrern protestantischen Kirchenverfassung vor. Philipp sah die Kirche in den Gemeinden, den Geistlichen und Aeltesten, fühlte und stellte sich als ihren Schutzherrn, Aufseher und Vertreter nach Außen hin. Er gewahrte freilich selbst schon eine gewisse Unreife der Gemeinden, die er zur Selbstständigkeit berufen hatte und fügte der Disciplin seiner Seits einige Hülfen hinzu, allein im Ganzen bestand die ächtkirchliche Verfassung bis auf Moritz, der auf Antrag der Landstände das Consistorialregiment einführte, wie es in den andern der augsb. Conf. zugethanen Ländern sich gebildet hatte. Hier ward also, was als ein erster Nothbehelf anderwärts entstanden war, sogar als die beßre und unentbehrliche Verfassungs= und Regierungsform noch spät und nachträglich zu Hülfe genommen und zwar — man darf wohl nach solchen glaubwürdigen Schilderungen

und nach Einſicht von Pfeiffers heſſ. Kirchenrecht es ſagen — mit dem Erfolge einer Erlahmung und Erkrankung des kirchlichen Lebens, wie ſie anderwärts nicht leicht vorgekommen iſt oder doch nicht über die Jahre von 1813—17 gedauert hat. Dennoch als die verſammelten Landſtände den Gebrauch des Petitionsrechtes veranlaßten, und eine Anzahl von Geiſtlichen auch glaubte petitioniren zu müſſen, baten ſie im Grunde um nichts als um Sicherſtellung und Verbeſſerung ihres Einkommens. Da erhob ſich ein Juriſt, Herr Prof. Bickell, einer unſrer gelehrteſten, freiſinnigſten und zugleich beſonnenſten Kirchenrechtslehrer, und nahm ſich der vergeßnen und verleugneten kirchlichen Intereſſen mit dieſem vorliegenden Gutachten an, welches er jedoch erſt auf Betrieb ſeines Freundes Hrn. Dr. Hupfelds dem Drucke überließ. Herr Dr. B. geht die Verfaſſungsgeſchichte des Landes durch, wobei er auf den bisher unbekannten Umſtand aufmerkſam macht, daß die erſte Spur von dem vermeinten Uebergange des Episcopats auf die proteſt. Landesherren in der heſſ. Ref. Ordn. v. 1572 vorkomme. Auch nach der Einführung des Conſiſtoriums v. 1610 blieben Synoden, Claſſenconvente, Presbyterien. Aber die im Conſiſtorium concentrirte Regierung der Kirche entmüßigte ſie dergeſtalt ihrer Thätigkeit, und beraubte ſie ſo ſehr der Theilnahme, daß ſie neuerdings nach eignem Geſtändniſſe der Geiſtlichen dieſen zur Laſt, Andern zum Gegenſtande des Spottes gereichten. Die Presbyterien, die in der Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten ihre Stimme, ſogar nach und nach das Recht bei Anſtellung des Pfarrers gehört zu werden, verloren, ſollten nun dennoch die Kirchenzucht, nämlich den allergehäſſigſten und ſchwierigſten Theil des Kirchenregiments beſorgen, eine Function, die überall nur unter Bedingung des angeregteſten und reinſten kirchlichen Gemeingeiſtes wohl von Statten gehen kann. Herr Dr. B. ſieht ſehr wohl ein, daß eine Verbeſſerung der Verfaſſung noch

nicht hinreicht, ein gesunkenes kirchliches Leben herzustellen; aber er urtheilt mit Recht, daß, wenn dieß letztre erzielt werden soll, doch vor allen Dingen die Hindernisse der kirchlichen Selbstthätigkeit der Gemeinden, welche zugleich Hindernisse des kirchlichen Sinnes selbst bleiben, aufgehoben werden müssen. Der Verf. ruft die Erfahrung an, Schottland, die Grafschaft Mark, und führt die märk. Synode v. 1819 in einer sehr triftigen und bündigen Apologie des mit dem Pastorat zusammenwirkenden Seniorats redend ein. Es folgt die Begründung des kirchlichen Gemeinderechts durch h. Schrift und Urchristenthum, woran sich eine Deduction aus den Schriften der Reformatoren und den symbolischen Büchern schließt, die unwidersprechlich darthut, daß im Sinne der Reformation das bischöfliche Handeln der Landesherrschaften für ein Interim und Nothwesen galt, daß die Grundsätze eines thomasianischen Territorialsystems und carpzovschen Episcopalism den symbolischen Büchern, ja sogar den Grundannahmen der deutschen Reichsverfassung widersprechen, und daß die durch den Religionsfrieden in den protestantischen Ländern suspendirte Gewalt der Bischöfe nur nach einer gewissen beliebten Interpretation, aber nicht an sich die letzteren mit allen den Rechten, die vormals die Bischöfe inne gehabt, sofern sie mit dem Wesen der protestantischen Kirche etwa vereinbar blieben, bekleidet habe. Der Verf. entwickelt endlich unmittelbar seine Vorschläge. Sie erhalten dadurch etwas eigenthümliches, daß die neueste Landesverfassung bereits von Neuem die oberbischöfliche Würde und Stellung des Fürsten ausgesprochen und anerkannt hat. Der Verf. zeigt sehr befriedigend, daß daraus nicht im mindesten die Beibehaltung der Consistorialverfassung als Nothwendigkeit folge. Der Oberbischof übt nach Herrn B. Vorschlag, der überhaupt mit großer Vorsicht auf das Oertliche und Bisherige angepaßt ist, die Kirchengewalt auf keine Weise so unmit-

telbar, wie er das ius circa sacra übt, sondern in legislativer Beziehung durch die von ihm versammelten Synoden, in administrativer durch die unter Mitwirkung der kirchlichen Repräsentation ernannten Beamten, und durchgehends durch den vereinigten Pastorat und Seniorat. Das Nachwort Dr. Hupfelds, das eine allgemeine und verdiente Aufmerksamkeit erregt hat, beleuchtet den kirchlichen Zustand in Ansehung des Lehrstandes und theologischen Geistes. Unumwundner und ergreifender konnte ein Theolog, der selbst gesteht von der alten Kirchenlehre abgefallen zu seyn, den innersten Verfall der Kirche nicht darstellen. Herr H. wirft zuerst auf die Dienstpragmatik und die theologische Bildung der Geistlichkeit einen prüfenden Blick. In jener Beziehung geht er von den eigenthümlichen Vortheilen einer hierarchischen Erziehung und Beaufsichtigung der Geistlichen aus, wie sie in ihrer Art in der römischen Kirche, und was das protestantische Gebiet betrifft, in der würtembergschen geschichtlich vorliegen. Das Consistorialregiment, seinem Grundwesen nach auch hierarchisch, sollte nun überall von einem Mittelpuncte der Weisheit und Kraft aus die ganze Gliederung und Bewegung des kirchlichen Leibes regieren und dem Gemeinzwecke gemäß erhalten, allein die Erfahrung lehrt, daß es in der Nähe und Ferne mehrentheils nichts für Controle des Verhaltens und Wandels im Lehramte wirkt, wozu in Hessen noch der Mangel eines Central-Consistoriums kommt. „So bleibt jetzt und hier", schließt der Verf. „nichts übrig als zum Princip der Freiheit zurückzukehren und den Gemeinden die Wahl und Beaufsichtigung der Geistlichen zu überlassen." Daß der Verf. diesen Vorschlag gegen die gewöhnlichen Einwendungen zu vertreten weiß, läßt sich erwarten. Aber nun die gelehrte Bildung, ein unabweisliches Erforderniß des protestantischen Geistlichen, mit welchen Gefahren ist sie an sich verknüpft, und wie ist sie neuerdings in so trau-

rigen Contrast mit dem praktischen Berufe gerathen! Dieß führt auf die Forderung einer Anstalt zur praktischen Vorbereitung und Vorübung auf das schwierige Predigtamt. Der faulste Fleck der Kirche ist laut dem Verf. die Glaubenslosigkeit, in die die Mehrzahl der Prediger infolge des die Universitäts-Theologie der Zeit beherrschenden Geistes gerathen ist. Hier folgt eine historisch-theologische Construction des Verhängnisses, unter dem wir Genossen dieser Zeit stehen, und das schon theilweise, unter Mitwirkung der Wissenschaft selbst, wieder vorüberziehet; eine Betrachtung, bei der der Verf. sich vorzüglich an de Wette anschließt. „Der Naturalism, wie ihn Dr. H. lieber nennen will als Rationalism, hat nicht nur die heilige Geschichte, in der das Christenthum wurzelt, des überirdischen Scheins entkleidet und in das Gebiet der gemeinen Geschichte herabgezogen, sondern auch die Religionsideen durch Abstreifung des ihnen angebornen überschwenglichen Wesens, wodurch sie dem Verstande anstößig waren, ihres eigentlichen Nervs beraubt, und der ganze lebensvolle Inhalt des Christenthums ist den Jünglingen, die aus dieser Schule ans Predigen gehen, in ein paar dürftige Begriffe und Formeln zusammengeschrumpft." Der Verf. hofft zuversichtlich, dieses Accidens der protestantischen Entwicklung werde nun bald einer bessern Wissenschaft weichen: aber er verlangt Garantieen und Gegengewichte gegen unzeitiges Eindringen wechselnder theologischer Meinungen in die öffentliche Lehre, gegen die Zerrüttung der Glaubensgemeinschaft, mit der die Kirche bei absoluter Rechtslosigkeit vor der Schule jetzt und zukünftig bedroht wird. Die Kirche bedarf eine Lehrtradition, ohne welche eine geistige Gemeinschaft nicht denkbar ist; der bindende Lehrbuchstabe (Symbol) kann sie nicht gewähren. Man muß auf die lebendige Controle der öffentlichen Meinung fürs Erste rechnen. Diese wird

sich bei hergestellter Freiheit der Kirche bilden, der Laie wird in dem Maße als er zur Selbstthätigkeit zugezogen wird sich zu unterrichten, die Bibel zu lesen und seinerseits zu erforschen sich gedrungen fühlen, eine größere Masse von Religionskenntnissen wird in Umlauf kommen, und daraus ein Typus des christlichen Glaubens sich bilden, der auf den Prediger zurückwirkend ihn mehr hebt als beschränkt. — Es ist recht und tröstlich diese Aussicht zu fassen; aber sollten nicht die Männer, die mit solcher Innigkeit wie der Herr Verf. den Werth der Lehrgemeinschaft und eines sie bedingenden Kerns der Wahrheit erkennen, nun noch einen Schritt weiter thun, der einigen freilich ein Rückschritt scheinen wird? Wenn wir, wie ich gewiß bin daß es auch Herr Dr. H. thut, die zeitliche Theologie und den biblischen Glaubensgehalt an den Bekenntnißschriften unterscheiden, den letztern aber nicht auf bloße Erkenntniß-Principien zurückführen, so gibt es doch eine Substanz der öffentlichen Lehre mit unsern deutschen allgemeinern Symbolen, an der wir wieder anknüpfen müssen, wenn wir nicht erst eine neue Kirche constituiren und der allgemeinern Schriftforschung einen Anhalt geben wollen. Soll die hessische Kirche oder die protest. deutsche wirklich sich jene Lehrtradition ganz von vorn aus Schriftlesen durch Wechselwirkung von Laie und Prediger bilden, so gehört dazu ein zugleich schon vorhandner alles wieder in Eine Hauptrichtung der Exegese fortziehender Impuls, der aus dem Leben des Tages, z. B. von einem großen Reformator herkommen müßte, oder es setzte schon eine bereits begonnene große Erweckung der Herzen und Gewissen voraus, an welche nun alle Empfängliche sich anschließen würden. Wir nähern uns unverkennbar einer Epoche, bis zu welcher hin die zersplitterten Besserungen der Verfassung der Liturgie, der Schule immer nur vorbereitungs- und anregungsweise für die Erneuerung des kirchlichen Lebens wirken

werden; wir sollen sie vorbereiten helfen: allein eben daraus folgt, daß wir noch conservatorisch in Bezug auf den von seiner theologischen ehemaligen Form unterschiedenen Kern der Symbole verfahren müssen. Diese Unterscheidung erwirkt sich durch Mehrheit, Unterordnung und Union der Symbole von selbst. Wir dürfen nur nicht unsre Schüler und die Gemeinden lehren, „sie gälten nicht mehr." Eine protestantische Landeskirche muß sich unter Vorgang ihrer Theologen und kundigeren Vertreter, indem sie sich zur h. Schrift bekennt, zugleich zu ihrer Auslegbarkeit und Glaubensanalogie, und mit Vorbehalt der ausschließlichen Normalität des göttlichen Wortes zu den Zeugnissen bekennen, die die Väter vom erkannten und geglaubten Heilswege in Christo gegeben haben, muß sich zur geänderten oder ungeänderten augsburgischen Confession oder zu welchem Complexe der deutschen Symbole immer solange noch bekennen, als noch keine reformatorische Epoche neue Zeugnisse der Lehr- und Glaubensgemeinschaft hervorgebracht. Der Faden läßt sich nicht abreißen, die bloßen heuristischen Principien oder die negativen, die wir fest halten, führen ihn nicht fort. Wäre unter ihrer Alleinherrschaft nicht bisher in zahllosen Gemeinden die ursprüngliche Kirchenlehre der Protestanten samt dem positiven Fundamente des ganzen Christenthums umgekehrt, entstellt und verleugnet worden, so würde ich mich mit dem Bekenntniß zur h. Schrift begnügen. Nun kann ich es nicht, um so weniger da ich das Wort Gottes in h. Schrift, von dessen Wirken die Kirche lebt, vom Schriftbuchstaben selbst zu unterscheiden genöthigt bin. Ich ergreife daher, sofern ich das Band der Lehrgemeinschaft fest zu halten suchen muß, das nach seinem innersten Wesen unzerrißne Band der Symbole, und wollen dieß, können dieß diejenigen nicht des theologischen Unvermögens oder der Begriffsverwirrung wegen, mit denen ich die Gemeinschaft herstellen oder halten soll, so ver-

suche ich, mich mit ihnen auf das allereinfachste Bekenntniß der Rechtfertigung aus dem Glauben und des apostolischen Symbolums zurückzuziehen. Ohne ein dergleichen conservatorisches Bestreben, in Hinsicht auf Lehre und Bekenntniß, in dem die Bürgschaft der künftigen erfreulichen Reform liegt, gibt es keine hinreichende Verwendung der Einzelnen für das kirchlich-protestantische Leben. Selbst die andre Garantie, welche der Herr Verf. wünscht, setzt ein solches voraus: daß die in Synoden vertretne Kirche in derjenigen theologischen Facultät, welcher sie ihre künftigen Geistlichen zur Bildung übergibt, wenigstens zwei Professuren, eine der Dogmatik und Symbolik und eine der praktischen Theologie, zu besetzen das Recht erhalte.

27. Grundsätze des Kirchenrechts der katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland v. Karl Friedrich Eichhorn. 1 Bd. Gött. Vandenhoek, 1831. XXII. und 801.

Dieß die wichtigste Erscheinung im Gebiete des Kirchenrechts. Der deutsche evangelische Theolog hat sich ihrer um so mehr zu freuen, weil sie eine neue Bürgschaft gibt, daß der alte schon zu Luthers Zeit entstandne Widerstreit der beiden Facultäten im Kirchenrecht sich, auch seit er die Gestalt, die ihm Thomasius und J. H. Böhmer gegeben, angenommen, allmählich zu Gunsten gerechter theologischer Forderungen eines Pfaff und Mosheim und der ganzen sich selbst verstehenden protestantischen Kirche ausgleichen werde. Dazu sind die historisch-kritischen Untersuchungen, an denen der Jurist und Theolog gleichen Antheil nehmen, mit so großer Gründlichkeit und Sorgfalt durchgeführt, daß nur wenige Leser gedacht werden können, die nicht über die kirchenrechtlichen Grundbegriffe und oft so schwankend oder verkehrt angewandten Namen der Sachen dem Buche eine neue Auskunft zu verdanken haben würden. Schon die Eintheilung des Gan-

zen ist belehrender als die gewöhnliche, die sich an ius publ. und priv. oder den Unterschied des äußern und innern knüpft. I. Lehre vom Subjecte der Kirchengewalt und den kirchlichen Personen. II. Von der Ausübung der Kirchengewalt nach ihren einzelnen Zweigen. III. Von der Religionsübung. IV. Von den Kirchengütern. Die symbolischen Bücher werden auf ganz entschiedne Weise, und zwar an ihrem Orte und nach ihrem natürlichen Range, als Rechtsquellen anerkannt. Den wirklich erweisbaren und genetisch historisch construirten Rechtsbestand weiß der Herr Verf. von den berühmten Theorieen über das Verhältniß der Landesherrschaft zur protest. Kirche genau zu sondern. Er weiset die verhältnißmäßige Wahrheit in einer jeden nach, nimmt aber seinen Standpunct ganz frei in den offenkundigen Grundsätzen der Reformation und der Bekenntnißschriften, sodaß die Erklärungen von Episkopat, Reformationsrecht rc., obgleich eigenthümlich und selbstständig, doch günstig für das Collegialrecht der Kirche ausfallen und im Allgemeinen in die Richtung von Pfaff, Pütter und der ähnlichen einschlagen. Das Reformationsrecht ist laut S. 245 ein Recht der Kirche (die hier zugleich im christlichen Laien= und obrigkeitlichen Stande gedacht wird), sich durch die weltliche gleichgesinnte Obrigkeit reformiren zu lassen, dafern die kirchlichen Obern sich der Reform widersetzen. Die Presbyterialverfassung wird an ihrem Ort in den Rechtsbestand mit aufgenommen und nicht wie eine bloß exotische Pflanze behandelt. Das Wichtigste für Ref. war das Hauptresultat des Buchs: die Verfassung der Kirche mit ihren Principien verglichen ist provisorisch geblieben und doch nur zu sehr als perpetuirlich angesehn und behandelt worden. Dieses Provisorische wäre in einen geordneten Zustand hinüberzuführen. Der Weg dazu muß durch Darstellung der bestehenden Einrichtungen aus dem Standpuncte des protest. Begriffs von der Kirche angebahnt werden. —

54 *

28. Ueber die Nothwendigkeit der Reorganisation des Corpus Evangelicorum auf dem Bundestage der Teutschen von Alex. Müller, wirkl. Reg. Rathe in Weimar. Leipzig. Hartmann, 1830.

Der Verf. erkennt es an, daß das wesentliche Recht, welches mit dem ehemaligen Corpus Evangelicorum der deutschen protestantischen Kirchengemeinschaft zustand, auch in der Bundesacte und durch sie verwahrt sey. Allein er findet in der Natur der römisch-katholischen Kirche (in ihrer Einheit durch Papst und Papstthum) und in den ultramontanischen Bestrebungen der neuesten Zeit dringende Gründe einer völligen Reorganisation jener kirchlich-politischen Macht, und schließt sich desfalls an die Gesinnungen und Aeußerungen eines Planck, Paulus, Pahl und Tittmann an. Ob wir gleich die Befürchtungen des Verf. in der Art und in dem Grade nicht theilen, als er sie hier ausspricht, und uns unter vorausgesetzter Herrschaft des Territorialsystems von der Wirkung eines solches erneuerten Corpus Evangelicorum für die innere Entwickelung der Landeskirchen nicht gerade das Ersprießlichste versprechen können: so halten wir doch dieß allerdings für einen schwer herzustellenden Nachtheil, daß es zu einem gemeinsamen Concordate mit der römischen Curie, und einer gemeinsamen Verhandlung desselben nicht hat kommen können und wollen. —

Berichtigung.

Durch ein Versehen ist die erste Seite dieses Heftes mit der Columnenziffer 647. statt 547. bezeichnet worden.

Anzeige=Blatt.

Ankündigung einer Lebensbeschreibung Calvins vom Prediger Henry in Berlin.

Die heutige Zeit ist auf diesen großen Reformator wieder aufmerksam geworden, und seine exegetischen Arbeiten, neu edirt, liegen schon größtentheils vor uns; die übrigen werden auch erwartet; es war daher vorauszusehen, daß die Lebensgeschichte des berühmten Mannes zu gleicher Zeit erscheinen würde, um ihn, der so Großes geleistet hat, in seinem Thun und Handeln, seiner Eigenthümlichkeit und seinem Privatleben der Welt darzustellen. Diese Aufgabe war um so mehr an der Zeit, da das jetzige Zeitalter besonders biographische Darstellungen liebt, und gern mit den großen Männern der Vorzeit lebt, die uns durch ihren Geist erwecken und den Weg bezeichnen können, den wir in einer neuen Zeit und unter andern Umständen zu gehen haben. Der heil. Bernhard von Neander, Luthers Leben von Marheinecke, Speners von Hoßbach und Bengels Leben von Burk, namentlich das letztere haben in neuerer Zeit viel Segen gestiftet und sich der günstigsten Aufnahme erfreut. Calvins Biographie wird eine Lücke ausfüllen, da bis jetzt weder in Deutschland noch in Frankreich eine Lebensgeschichte dieses bedeutenden Mannes vorhanden war. Die sehr kurze Notiz, die sein Freund Beza bald nach Calvins Tode herausgab, zeigt nur den Faden der Begebenheiten seines merkwürdigen Lebens, ohne auf seine Werke und seine Briefe, worin sich

sein inneres tiefes Leben entfaltet, Rücksicht zu nehmen; und beurtheilt den Mann nur einseitig, ihn mit dem Auge des Freundes betrachtend. Eine andere Notiz, die der Genfer Senebier in seiner Histoire littéraire herausgegeben, ist gleichfalls unzulänglich und giebt nicht einmal die Begebenheiten seines Lebens vollständig an; sie ist in einer deutschen Uebersetzung von Ziegenbein, etwas vermehrt, erschienen. Das kurze Leben Calvins von Tischer ist noch unzulänglicher, da es weder den Geist noch die Werke noch den Briefwechsel des Mannes mittheilt. Die früheren Versuche sind Schmäh- oder Lobschriften, die jetzt von keinem Werthe mehr sind.

Das vorliegende Werk hat den Zweck, den noch zu wenig bekannten Kirchenverbesserer in seiner Eigenthümlichkeit darzustellen, ohne Hehl, wie er war, nicht als Ideal; von der Ueberzeugung ausgehend, daß Calvin historisch geworden ist und die heutige Zeit ein unbefangenes Urtheil über die Reformation und ihre Urheber fällen darf; es ist mit der Zuversicht geschrieben, daß, da Gottes Geist den großen Mann beseelte, sich viel von ihm lernen läßt, und er sich in seiner Größe gegen alle seine Feinde und unter seinen eignen Unvollkommenheiten behaupten kann, und als höchst scharfsinniger Theolog Liebe und Bewunderung einärndten muß. Es ist dies Leben, nach dem Urtheile des Verfassers, nicht geeignet, eine gewöhnliche Frömmigkeit zu erwecken, sondern vielmehr den Geist zu schärfen und zu reitzen, um Großes zu unternehmen in einer neuen Zeit.

Er geht in seiner Beurtheilung und Beschreibung Calvins von dem praktisch religiösen Standpuncte aus, für unterrichtete Leser schreibend, die Belehrung suchen und hoch genug stehen, um Calvin beurtheilen zu können; indem sich dieser außerordentliche und ungewöhnliche Mann nicht für eine ganz populäre Darstellung eignen würde, auch nie, wie Luther, der Mann des Volks seyn wird. Doch ist sein Einfluß nicht geringer gewesen und nicht weniger gesegnet — ja man kann behaupten, daß so wie sein Einfluß auf die Kirche Christi und den Entwicklungsgang der Reformation außerordentlich war, vermöge seines felsenfesten Glaubens, seines Eifers, und seines dogmatischen und exegetischen Genies, er nicht minder wirkte durch die sittliche Kraft seiner Seele, seine stoische Strenge und sein einfaches, armes Leben. Und so läßt sich erwarten, daß er, der einen so strengen Gegensatz zur heutigen religiösen Tendenz durch sein Dogma bildet, auch jetzt noch durch sein sittliches Beispiel von Armuth, Einfalt und Enthaltsamkeit den gesegnetsten Einfluß auf dies Geschlecht ausüben könnte, wenn es den Muth hätte ihn lieben und bewundern zu lernen.

Der Plan, dem der Verfasser gefolgt ist, gründet sich nicht auf den Gang der äußern Begebenheiten der damaligen Zeit, sondern auf

den innern Lebensgang des Reformators, nach welchem sein Leben sich in drei Epochen eintheilt, welche den Hauptinhalt der 3 Theile bestimmen. In der ersten Epoche ist Calvin vorzüglich damit beschäftigt, seinen evangelischen Glauben zu begründen und zu vertheidigen. Dies führt ihn nothwendig zu der zweiten, in welcher er die kirchlichen Einrichtungen feststellt; und zur dritten, in der er die Einheit der Kirche zu erhalten und schützen strebt. Diese drei verschiedenen Aufgaben, die er zu lösen bemüht ist, beschäftigen ihn zwar sein ganzes Leben hindurch, jedoch fällt vorzüglich in die erste Zeit die Begründung seines Glaubenssystems — in die zweite die des Sittengerichts und in die dritte der Kampf mit den Irrlehrern der protestantischen Kirche, welche die Einheit des Glaubens zu vernichten drohen, und gegen welche dieser strenge Elias das Feuer des Himmels herabrief; um diese drei Hauptideen gruppiren sich alle übrigen.

Dem ersten Theile, der die Nachrichten über seine Jugend und Bildung enthält, wird eine Lithographie, Calvin in jüngeren Jahren darstellend, vorgesetzt werden mit der Unterschrift: Deus animum meum subita conversione ad docilitatem subegit, — Gott hat mein Gemüth durch eine plötzliche Bekehrung besiegt und seinem Willen unterworfen.

Den 2ten Theil soll das lithographirte Bildniß Calvins in reiferen Jahren, den 3ten Theil sein Bildniß im Alter schmücken.

Dieses Werk wird im Verlage von Friedr. Perthes in Hamburg erscheinen — der erste Theil im Anfang des Jahres 1834, der zweite Michaelis desselben Jahres, der dritte Theil im folgenden.

---

einen der ausgezeichnetsten Beiträge zur homiletischen Litteratur der neuern Zeit geliefert. Es wird daher nur dieser einfachen Anzeige bedürfen, um die Aufmerksamkeit auf ein Werk zu lenken, welches ebenso wie das erwähnte „System" sehr bald als eine der wichtigsten Erscheinungen in der Litteratur der evangelischen Theologie anerkannt werden wird. —

Desselben Verfassers früher erschienene:

Predigten in den Kirchen Wittenbergs gehalten,

Preis 1 Thlr. 8 Sgr. oder 2 Fl. 24 Kr.,

hat der Unterzeichnete mit Verlagsrecht käuflich an sich gebracht, und erlaubt derselbe sich bei dieser Gelegenheit auch jene inhaltreiche Predigtsammlung bei den vielen Freunden des verehrten Verfassers in Erinnerung zu bringen, und sie ihnen auf das angelegentlichste zu empfehlen. —

A. Marcus.

Tübingen, bei H. Laupp ist erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben:

Theologische Quartalschrift. Herausgegeben von Dr. v. Drey, Dr. Herbst, Dr. Hirscher und Dr. Möhler, Professoren der Theologie katholischer Facultät an der Universität Tübingen. Jahrgang 1833. 2s Quartalheft.

Inhalt: I. Abhandlungen: die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaft. 2te Abtheilg. Herbst. Ueber einen wenig bekannten Codex des neuen Testaments. Arendt. II. Recensionen.

Tübingen, bei L. Fr. Fues ist erschienen:

Tübinger Zeitschrift für Theologie. Unter Mitwirkung mehrerer Gelehrten, herausgegeben von den Mitgliedern der evangel. theol. Facultät: Dr. Baur, Dr. Kern, Dr. Schmid und Dr. Steudel. Jahrgang 1833. Erstes Heft.

Inhalt.

I. Ueber die Zeitbestimmungen im Leben des Apostels Paulus. Von Jul. Fr. Wurm, Prof. in Blaubeuren.

II. Ueber Col. 1, 15—20 mit Rücksicht auf die Abhandlung von Dr. Schleiermacher, ein exegetisch-dogmatischer Versuch von M. J. C. Osiander, Prof. in Maulbronn.

III. Was sagt der Stillstand der Sonne auf Josua's Geheiß hin? Eine exegetische Untersuchung über Jos. 10, 8 ff. Von Dr. Joh. Christ. Fried. Steudel.

Tübingen, bei L. F. Fues erscheinen:

Kirchenblätter für das Bisthum Rottenburg. 4r Jahrg. in 6 Heften à 10 Bogen. Preis für den ganzen Jahrgang 6 Fl. oder 3 Thlr. 12 Ggr.

Im vierten Jahrgange der Kirchenblätter werden die verehrlichen Abnehmer statt bisheriger Monathefte je alle zwei Monate Ein Heft der Art erhalten, daß dabei die Bogenzahl des ganzen Jahrganges unverändert bleibt, und somit das jeweilige Heft den Umfang von zwei bisherigen erhält.

Die Bewegung, in welcher unsere Zeit überhaupt begriffen ist, hat sich auch der Geistlichkeit mitgetheilt, und die Verschiedenheit der Ansichten im Gebiete der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens mehr, als früher, bemerkbar gemacht. Die Kirchenblätter bemühen sich, vor Allem ein Ausdruck der wissenschaftlichen Bemühungen, ein Zeuge der kirchlichen Bestrebungen und ein Organ der Wünsche des ganzen inländischen Diöcesanklerus zu seyn. Sie werden daher so wenig das Organ einer einzelnen Partei werden, als sie die Verschiedenheit der theologischen und kirchlichen Richtungen der kathol. Geistlichkeit des Bisthums geringe achten, oder ignoriren dürfen. Es ist daher Sorge der Redaction, in den Abhandlungen, welche sie in der Regel aus den Conferenzarbeiten der Diöcesangeistlichkeit in den Kirchenblättern der Oeffentlichkeit übergiebt, eine solche Auswahl zu treffen, daß die Mannichfaltigkeit, Verschiedenheit, ja sogar der Widerstreit der in den Aufsätzen ausgesprochenen Ansichten, Wünsche und Erfahrungen ein Bild unseres theologischen und kirchlichen Lebens werde. Darum sind die Kirchenblätter nur solchen Erörterungen verschlossen, welche gegen die ächte Kirchenlehre verstoßen, den religiösen Sinn der Gläubigen verletzen, der Würde des Gegenstandes und dem Ernste der Wissenschaft nicht entsprechen, oder endlich Anfeindungen und Beleidigungen von Personen enthalten.

Allgemeines Repertorium

für

die theologische Litteratur und kirchliche Statistik, im Vereine mit mehrern Gelehrten herausgegeben vom Prof. Dr. G. F. H. Rheinwald.

Es stellt sich diese eben beginnende Zeitschrift, von welcher alle 14 Tage 3 Numern ausgegeben werden und vierteljährlich ein Band zu 1⅓ Thlr. erscheint, in ihrem kritischen Theile zunächst eine Aufgabe, welche keine der bestehenden bis jetzt hat lösen wollen, nämlich alle neuen Erzeugnisse dieser Litteratur anzuzeigen und zu beurtheilen. Selbst von den Aufsätzen und Kritiken der Zeitschriften, so wie von theolog. Aufsätzen und Recensionen in Zeitschriften anderer Fächer wird eine Uebersicht geliefert; sie werden bemerkend angezeigt, desgleichen die Programme und Dissertationen. Bei den Büchern wird ihr Inhalt und ihre Darstellungsweise angegeben, ihr Geist, ihre Eigen=

thümlichkeit charakterisirt und durch ein motivirtes kurzes Urtheil ihr Werth festgestellt. Der statistische Theil liefert, soviel möglich mittelst Original-Correspondenz, Berichte über das kirchliche Leben in und außer Deutschland, eine Personal-Chronik der theolog. Facultäten und Notizen über deren sämmtliche Institute, endlich unter der Rubrik: „Miscellen" Nachrichten über neue theologisch-litterarische Unternehmungen rc. Unpartheilichkeit in Beziehung auf Confessionen und theologische Richtungen ist zum Gesetz gemacht worden. — Probeblätter theilen alle Buchhandlungen mit.

Berlin, April 1833.

F. A. Herbig.

---

bergänge zu ihm, natürliche, von selbst herausfallende Abtheilung und bündige Kürze in Abhandlung desselben, Klarheit und Wärme, edle Popularität und Präcision im Ausdrucke, Entfernung alles Polemischen sind die schönen Eigenschaften, die diese Predigten schmücken — auf denen ihr Werth beruht.

Köln im März 1833.

Peter Schmitz.

E. (Dr. J. J. Lang) Ueber das Laisiren.
F. Dr. A. Müller, Lexikon des Kirchenrechts.

III. Gesetzgebung.

A. Königreich Sachsen.
B. Großherzogthum Baden und Erzdiöcese Freiburg.
C. Herzogthum Sachsen-Coburg und Gotha.
D. Herzogthum Anhalt-Dessau.

Indem wir von dem reichen Inhalte des 3ten Heftes der kirchenrechtlichen Annalen das theologische und juristische Publikum in Kenntniß setzen, halten wir uns durch den großen Beifall, welcher dieser in unsern Tagen äußerst wichtigen Zeitschrift von den angesehnsten kritischen Blättern Deutschlands gezollt wurde, verbunden, die Aufmerksamkeit derjenigen (besonders der Lesezirkel), welche noch nicht im Besitze derselben sich befinden, auf deren Erwerb zu lenken.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen:

Das Missionswesen in der Südsee. Ein Beitrag zur Geschichte von Polynesien. Nebst neuen Nachrichten und Documenten über die Gesellschafts- und Sandwichinseln. Von Friedr. Krohn. gr. 8. geh. 15 gr.

Durch mancherlei Berichte über die Südseeinseln sind die Wirkungen der Missionsthätigkeit daselbst theils in zu günstigem, theils in viel zu ungünstigem Licht dargestellt worden, und die Aufmerksamkeit des Publikums hat hierauf um so reger werden müssen, als die Gesammtheit der Missionen, besonders in England und seinen Colonien, in unserer Zeit eine außerordentliche, noch immer steigende Ausdehnung und weltgeschichtliche Bedeutung zu erlangen begonnen hat. Der Verf. der obigen Schrift, welcher dem Publikum bereits im „Leben des Bischofs Heber von Calcutta" eine Schilderung des Fortgangs der christlichen Civilisation in Indien gegeben hat, liefert hier nun eine aus historischer Untersuchung und Prüfung sämmtlicher Quellen gewonnene Darstellung des thatsächlichen Zustandes der Südseemissionen.

Zeitschrift für Archivkunde, Diplomatik und Geschichte.

Unter diesem Titel beabsichtigen die Unterzeichneten die Herausgabe einer periodischen Schrift, welche das Archivwesen, nach al-

len Seiten hin, umfassen und behandeln soll. Ihrem äußern Umfange nach zuvörderst auf die Deutschen Bundesstaaten beschränkt, wird diese Zeitschrift, bei günstigem Erfolg, auch die außerdeutschen Länder mit in ihren Kreis ziehen, und ihre Aufgabe vorzüglich darin setzen, daß in der Bearbeitung und Darstellung des Archivwesens, neben seiner wissenschaftlichen Seite, auch seine publicistische Bedeutung hervortritt.

Näher gliedert sich die gestellte Aufgabe in folgende Theile:

I. in die theoretische Entwicklung des Ganzen und der einzelnen Theile der Archivwissenschaft, worin hier die Diplomatik mit einbegriffen worden.

II. in historisch-statistische Darstellungen einzelner Archive, sowohl ganzer Staaten, als einzelner Provinzen, Städte, oder Geschlechter, oder noch fortbestehender, geistlicher Stiftungen.

III. in historische Abhandlungen, geschöpft aus archivalischen Quellen.

IV. in die Herausgabe von Urkunden oder andern Geschichtsquellen des Mittelalters, sobald ihr Inhalt ein isolirtes Auftreten gestattet.

Für die Abtheilungen III. und IV. bildet das Jahr 1648, dieser Scheidepunct in der deutschen Geschichte, die äußerste Grenze; vorzugsweise bestimmt ist ihnen aber das Mittelalter, als dessen eigenthümliche Quelle die Urkunden zu betrachten sind. Wie weit der hierdurch abgeschlossene Plan die Bearbeitung der Kunst- und Literär-Geschichte des Mittelalters begünstigen, und ob er auch Anlaß bieten möge zu kritischen Beurtheilungen älterer und neuerer Leistungen in dem Gebiet der Archivkunde und der Geschichtsforschung, so fern diese das Mittelalter begreift, wird sich erst bestimmen lassen bei der Ausführung dieses Unternehmens, das Kenner gebilligt haben und für welches es eine günstige Meinung erwecken darf, daß der einsichtsvolle Herr Verleger durch selbiges eine wesentliche Lücke in unserer historischen Literatur auszufüllen beabsichtigt. Aus den Archiven hergeleitet, und bestimmt, wie dieses Unternehmen ist, hochwichtigen Instituten eine allgemeine Anerkennung zu sichern, und, in seiner letzten Beziehung, den gedeihlichen Anbau der Geschichtsforschung, so weit dieser nämlich archivalisches Material zur Seite steht, zu fördern, wagen es die Unterzeichneten, denen amtliche Stellung vielleicht einigen Beruf zu dem mühvollen Werk, jedenfalls unläugbare Vortheile hierbei gewährt, auf die thätige Mitwirkung der Herren Archivare und Bibliothekare zu rechnen und hoffen zugleich nicht vergeblich an die zahlreichen Freunde der Geschichte mit der Bitte um freundliche Theilnahme für dasselbe sich hiermit gewendet zu haben.

Die Zeitschrift erscheint in zwanglosen Heften von etwa 10—12 Bogen, in gr. 8.

L. F. Hoefer,
Königl. Geheimer Archiv-Rath und Geh. Staats- und Cabinets-Archivar in Berlin.

Dr. H. A. Erhard, Fr. L. B. von Medem,
Königl. Archivare der Königl. Provinzial-Archive zu Münster und Stettin.

Diese Zeitschrift wird ein dem Inhalt angemessenes Aeußere erhalten. Beiträge, mit welchen diese Zeitschrift beehrt werden soll, können, zur Beförderung an die Redaction, Unterzeichnetem zugesendet werden, insofern Gotha bequemer als Berlin, Münster oder Stettin zu erreichen ist.

Gotha, im März 1833.

Friedrich Perthes
von Hamburg.

Bei J. C. B. Mohr in Heidelberg ist neu erschienen:

Das zweite Heft von Dr. J. H. Fichte's Schrift über Gegensatz, Wendepunct und Ziel heutiger Philosophie, und zwar unter folgendem Titel:

Grundzüge zum Systeme der Philosophie von J. H. Fichte. Erste Abtheilung: Das Erkennen als Selbsterkennen. gr. 8. geh. Rthlr. 1. 12 gr. oder fl. 2. 42 kr.

Der Verf. beschliefst vorerst das Werk mit dieser ersten Abtheilung des Systems der Philosophie nach dem Plane und in der Ausführung, wie sie seines Erachtens der gegenwärtige Standpunct der Wissenschaft durchaus erfordert. Der zweite Theil des Systems, der die Ontologie umfafst, welche durch ihren Verlauf in speculative Theologie übergeht, folgt dieser ersten nach, sobald erwiesen ist: dafs die Theilnahme, welche dem 1sten Hefte seiner Schrift, als den kritischen Vorarbeiten, geschenkt worden, auch auf dieses System übergeht.

System der Logik. Von Dr. Aug. Ernst Umbreit. gr. 8. geh. 16 gr. oder fl. 1. 12 kr.

Inhalt: Einleitung. I. Cap. Von den Begriffen. II. Von den Urtheilen. III. Von den Schlüssen; a) von dem kategorischen Schlusse; b) von dem hypothet. Schlusse; c) von dem disjunctiven Schlusse; d) von dem Kettenschlusse; e) Dilemma. IV. Von denjenigen Denkformen, die unrichtiger Weise Schlüsse genannt werden. V. Von Paralogik und Sophistik. VI. Von der Eintheilung. VII. Von der Erklärung. VIII. Von dem Beweise. IX. Von d. Wahrheit, Gewifsheit und Wahrscheinlichkeit. X. Von Verstand, Vernunft und Urtheilskraft. Allgem. Schlufsbemerkung.

Ueber das Buch vom Professor Fritz:

Versuch über die zu den Studien erforderlichen Eigenschaften, findet man folgendes in der Leipziger Zeitung gesagt:

Eine Lebensfrage ist: ob der Knabe studiren soll? Die zweite: welcher Wissenschaft sich widmen? Der erste Professor der Theologie

auf der evang. Universität Straßburg, Dr. Fritz, hat darauf in folgender Schrift: „Für Eltern, deren Söhne studiren wollen" (Hamburg, Perthes, 240 S. in 8.), so erschöpfend geantwortet, daß diese „Preisschrift" in aller Eltern Händen zu sein verdient. Denn das ist sie. Ein Menschenwohl tiefbeherzigender Arzt, Dr. Vogel in Großglogau, setzte schon 1829 einen Preis von 200 Thlrn. auf die Beantwortung der Frage: „Aus welchen Merkmalen läßt sich die Befähigung zum Studiren überhaupt und zu einzelnen Facultätswissenschaften insbesondre abnehmen." Nach einer vom K. Preuß. Ministerium des Unterrichts veranlaßten Prüfung wurde der Preis dieser nun im Druck erscheinenden lichtvollen und durch gewissenhafte Benutzung des darüber bereits Vorhandenen wohlbegründeten Abhandlung zuertheilt. Encyklopädisch überblickt der erste Theil Medicin, Jurisprudenz, Theologie nebst den Hülfswissenschaften auf ihrem jetzigen Standpuncte, worauf im zweiten die Semiotik der zum Studiren allgemein und zu einzelnen Wissenschaften insbesondere nöthigen Eigenschaften folgt. Die Medicin ist mit besonderer Vorliebe behandelt. Doch ist auch der helldenkende Theolog nicht zu verkennen. Wird der Straßburger Matter in Guizot's Ministerium für Frankreich Kenntniß davon nehmen?

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesammte Gebiet der Theologie,
in Verbindung mit
D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,
herausgegeben
von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1833 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1833.

Abhandlungen.

1.

Ueber die Blasphemie des heiligen Geistes.

Von

J. W. Grashof,

Divisionsprediger zu Köln a/Rh.

Bei der Bearbeitung einer, zunächst für Nichttheologen bestimmten populären Erklärung der heiligen Schrift Neuen Testaments a), und insbesondere bei der Ausarbeitung der drei ersten Evangelien, welche mich jetzt beschäftigt, bin ich hier und da in den Fall gekommen, daß ich mitten unter meinen verschiedenartigen Rathgebern, den neuesten, zum Theil auch den älteren, Commentaren, mich rathlos und verlassen und darum genöthigt gesehen habe, einen eignen Weg zu versuchen, um auf demselben, wo möglich, aus dem Gewirre von Meinungen, welche sich mir zur Beurtheilung und zur Auswahl darboten, zu einer festen Ueberzeugung, die mit meinen hermeneutischen und exegetischen Grundsätzen sich vereinigen ließe, zu gelangen. Da nun das von mir beabsichtigte Bibelwerk, seinem Zwecke und seiner Einrichtung gemäß, eine genaue Beleuchtung schwieriger Stellen, die durch

a) Die Erklärung der katholischen Briefe, welche schon vor zwei Jahren als Probe dieser Bearbeitung des N. T. erschienen ist, hat einer Anzeige auch in dieser Zeitschrift sich zu erfreuen gehabt. S. Jahrg. 1831. Heft 4. S. 926 f.

sprachliche und anderweitige, der Wissenschaft angehörende Gründe gestützte Rechtfertigung etwaiger abweichender Ansichten nicht erlaubt; da es mir aber von Wichtigkeit ist, über das Eine oder das Andere, was ich aus einem mehr oder weniger von dem der mir bekannt gewordenen Exegeten verschiedenen Standpuncte aus zu betrachten durch ernstliche und gewissenhafte Forschung genöthigt worden bin, das Urtheil stimmfähiger Gelehrten zu vernehmen, sey es, daß sie mir beipflichten, oder daß sie, mich widerlegend, auf jeden Fall durch nochmalige reife Erwägung der Schwierigkeiten, die auf diese Weise zur Sprache kommen, zu deren Aufhellung mitwirken und so die exegetische Wissenschaft fördern helfen: so werde ich hoffentlich — besonders des zuletzt genannten Zweckes wegen — Entschuldigung finden, wenn ich es wage, gegen die Ansichten anerkannt gelehrter Exegeten, und zwar in einer Zeitschrift meine unbekannte, schwache Stimme zu erheben, wo bisher fast nur die der Gelehrtesten und Ausgezeichnetsten unter den jetzt lebenden Theologen laut geworden sind.

Wenn gleich es sich von selbst versteht, daß derjenige, welcher mit freiem und unbefangenem Geiste die heiligen Schriften erforscht, bei nicht wenigen Stellen seine eigne Meinung sich bilden wird: so erlaube ich mir doch nur, vorerst eine einzige in nähere Beleuchtung zu ziehen, welche, wiewol von den verschiedenartigsten Gesichtspuncten aus bereits betrachtet, doch immer noch nicht einer allseitig genügenden Erklärung sich zu erfreuen gehabt, und welche namentlich in neuerer Zeit wieder sehr abweichende Auslegungen erfahren hat. Ich meine den bekannten Ausspruch Jesu über die Blasphemie des heiligen Geistes Matth. 12, 31 f.; Mark. 3, 28—30 (vergl. mit Luk. 12, 10). Nicht maße ich mir an, die vermißte allseitig genügende Erklärung dieser crux interpretum et dogmaticorum aufgefunden zu haben; ich wünsche

nur, durch Nachweisung der Hauptpuncte, auf die es hier ankommt, durch Widerlegung einiger bedeutenden Mißgriffe in der Behandlung der Stelle, die theils schon lange bei einem großen Theile der Theologen Zustimmung erlangt haben, theils sich seit Kurzem erst Geltung und Eingang zu verschaffen bemühen, und endlich durch Aufstellung meiner subjectiven Ansicht das Auffinden einer Erklärung, die allen gerechten Anforderungen entspreche, befördern zu helfen.

Der Grund, warum bis auf den heutigen Tag diese einzelne Aeußerung unsers Herrn so vielfach in besondere Berathung gezogen worden ist, liegt in deren dogmatischer Bedeutsamkeit; die Thatsache aber, daß fast jeder Erklärer sie anders aufgefaßt hat, obgleich doch die Ermittelung des nächsten Wortsinnes nicht mit bedeutenden Schwierigkeiten verbunden ist, scheint mir in Folgendem ihre Erklärung zu finden: Die Exegeten haben sich bei ihren Auslegungen zu viel von ihren subjectiven dogmatischen Ueberzeugungen; die Dogmatiker dagegen zu wenig von den Resultaten einer nüchternen exegetischen Forschung leiten lassen, und so hat denn ein Jeder in der Stelle gefunden, was er von anderswoher schon zur Erklärung mitbrachte, und was zu seinem Glaubenssystem gerade paßte. Auch auf die neuesten Exegeten findet, wie sich später zeigen wird, diese Bemerkung zum Theil ihre Anwendung; was um so mehr zu verwundern ist, je mehr in unserer Zeit der Grundsatz geltend gemacht wird, daß die Dogmatik keinen normativen Einfluß auf die Exegese ausüben dürfe, sondern daß umgekehrt jene ihre Objecte, so weit sie dem positiven christlichen Glauben angehören, nach den Forschungen der historisch-grammatischen Interpretation zu sichten und zu bestimmen habe. — Da mich zur genauern Betrachtung des vorliegenden Ausspruches Jesu lediglich ein exegetisches Interesse veranlaßt hat, so glaube ich, wenn ich in dem Folgenden hauptsächlich oder

doch zunächst auf die Ansichten der Exegeten Rücksicht nehme, durch die Aeußerung Schleiermachers a): „In Beziehung auf die Sünde wider den heiligen Geist könne die Glaubenslehre sich wohl daran halten, daß ihr nicht gebühre zu richten, was sie sey und in welchen sie sey, und könne die nähere Erörterung der Sache der Auslegungskunst überlassen," hinlänglich gerechtfertigt zu seyn, weil in der That die in der heiligen Schrift völlig isolirt dastehende, nur in einem einzigen Ausspruche Christi enthaltene Belehrung über die Blasphemie des heiligen Geistes eben nur aus einer richtigen exegetischen Forschung ihr wahres Licht empfangen kann, durch welches geleitet, nachher der Dogmatiker ihr die eigenthümliche Stelle im Glaubenssystem anzuweisen hat. Es wird daher auch nicht nöthig seyn, alle bisher erschienenen Erklärungsversuche nochmals namhaft zu machen und zu beleuchten; wohl aber scheint, ehe wir weiter gehen, eine kurze Uebersicht dessen, was vornehmlich bei diesem Ausspruche Jesu Gegenstand der Untersuchung seyn muß und was dabei als auffallend und schwierig erscheint, an ihrem Orte zu seyn.

Am meisten haben diese Worte wohl deßhalb der Ausleger Scharfsinn in Anspruch genommen, weil Jesus hier von einer Sünde redet, welche, während alle übrigen Vergebung finden, davon geradezu ausgeschlossen seyn soll. Da eine solche Ausnahme dem gnadenreichen Geiste des Evangeliums zu widerstreiten scheint, so hat man zuerst gefragt: ob dieser Ausspruch streng wörtlich zu nehmen sey, oder ob er vielleicht eine Milderung in der Weise zulasse, daß man die „im Affect" gesprochenen Worte comparativisch erklärt (diese Sünde ist bei weitem schwerer, am schwersten unter allen Sünden, zu verge-

a) S. dessen: Der christliche Glaube u. s. w. 2. Band. §. 96, 3. S. 82 der ersten Ausgabe.

den)? Diejenigen, welche die Worte streng auffassen — denn für die Erklärer der zweiten Classe ist der größte Anstoß gehoben, und das Uebrige macht ihnen keine bedeutende Schwierigkeit mehr, wiewohl auch sie wiederum sehr verschiedene Wege einschlagen — die an das Wort sich haltenden Ausleger fragen nun weiter: was denn unter dieser unverzeihlichen Lästerung zu verstehen sey, ob eine einzelne, isolirt dastehende Thatsünde, durch das Wort, oder ein gewisser sündlicher Zustand, der auch auf andere Weise sich kund geben könne? ob drittens der Grund der Nichtvergebung auf Seiten Gottes, oder auf Seiten des diese Sünde begehenden Menschen selbst liege? Sie fragen, je nachdem das Resultat ihrer Forschung ausfällt, viertens: ob die genannte Sünde in dem vorliegenden Falle von den Pharisäern wirklich begangen worden sey, so daß Jesus ihnen also bestimmt und auf ewig die Vergebung abspreche; oder ob der Herr sie durch seine ernste Rede etwa nur warnen wolle, sich vor derselben zu hüten? Fünftens wird im Falle der Bejahung des ersten Theiles der vierten Frage die neue aufgeworfen: ob diese Sünde noch jetzt begangen werden könne, oder ob sie nur zu Jesu Zeiten möglich gewesen; so wie endlich sechstens im Falle der Annahme des zweiten Theiles der vierten Frage die Vermuthung aufgestellt wird: ob etwa die fragliche Sünde überhaupt nie wirklich und in ihrer völligen Ausbildung zum Vorschein komme, d. h. ob der Mensch, als solcher, vielleicht nur als auf dem Wege dahin begriffen, ihr mehr oder weniger nahe gekommen zu denken sey, ohne doch jemals das Ziel ganz zu erreichen oder erreichen zu können?

Dieß möchten die bedeutendsten hier in Frage kommenden Puncte seyn, deren Beantwortung sich auch der Exeget, sobald er ein tieferes Schriftverständniß, nicht ein bloßes Verstehen des nächsten Wortsinnes beabsichtigt, nicht füglich entziehen darf. Wir wollen es versuchen, mit

besonderer Rücksicht auf Dr. Olshausens Ansicht a) die bezeichneten Fragepuncte zu beleuchten, um, wo möglich, zu einem exegetisch gerechtfertigten und auch der biblischen Dogmatik entsprechenden Resultate zu gelangen.

Mit Recht weist Dr. Olshausen die Erklärung zurück, welche den Worten: „die Blasphemie wider den heiligen Geist werde nicht vergeben werden," den Sinn unterlegt: sie könne nur schwerer vergeben werden, als alle andern Sünden. Daß Dr. Kuinoel zu der Stelle *οὐκ ἀφεθήσεται* durch **nunquam condonabitur** zwar übersetzt, dieses aber durch **vix condonabitur** erklärt mit dem Zusatze: **loquitur Iesus h. l. animo commoto neque adeo verba** ***οὐκ ἀφεθήσεται*** **nimis premenda** (vergl. auch **ad v. 32**), hat uns nicht befremdet, da bei ihm dergleichen willkührliche und ungenaue Behauptungen nicht selten sind, was auch aus der Anführung der ähnlich seyn sollenden Stelle Luk. 18, 25 erhellt, wo unsers Erachtens der Comparativ *εὐκοπώτερόν ἐστι* deutlich genug anzeigt, daß diese Stelle hier gar nicht verglichen werden dürfe. Wie aber Dr. Fritzsche, bei dem man sonst eine so große grammatische Genauigkeit gewohnt ist, der laxen Erklärung des Grotius: **Facilius est, omnia crimina remitti, quam ut condonetur haec calumnia,** beistimmen konnte, begreife ich um so weniger, da er geneigt ist, bei Mark. 3, 29 b) die absolute Verneinung zuzugeben; in Bezug auf Matthäus und Lukas aber sagt: **patet, Matthaeum et Lucam rem sic proponere, non ut spiritus divini contumeliae quemquam unquam impetraturum veniam praefracte negent, sed difficilius omnibus hoc peccatum condonatum iri declarent.** Ist

a) S. den bibl. Commentar über sämmtliche Schriften des N. T. 1. Band S. 390 ff.

b) Zu Mark. l. l. S. 106 und S. 109 gibt er den Sinn so an: **omnia peccata hominibus condonabuntur et contumeliae omnes; sed quicunque divino spiritui convitiatus fuerit, ei nunquam venia contingit, sed aeternae reus est poenae.**

denn etwa der Satz bei Markus: οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα, ἀλλ' ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου κρίσεως schärfer ausgedrückt, als der bestimmte Gegensatz bei Matthäus: πᾶσα ἁμαρτία . . . . . ἀφεθήσεται· ἡ δὲ τ. πν. βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται. Καὶ ὃς ἂν . . . . ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν . . . . οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ, οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι? Ich gestehe, daß ich das Verkennen der bestimmten und unbedingten Verneinung der Vergebung in diesen Worten mir nur aus einem zur Erklärung schon mitgebrachten dogmatischen oder philosophischen Vorurtheil zu deuten vermag, und ich meine, daß der von demselben Gelehrten in den Worten: **Loca talia inde lucem accipiunt, si non seorsim partes quasque, sed coniunctas contueare, velut hic: omnia peccata condonabit Deus, spiritus autem divini contumeliam non condonabit** angegebene Kanon gerade auf unsere Stelle keine Anwendung finden kann, wo das δὲ im zweiten coordinirten Satze ein Verbinden nicht nur nicht erlaubt, sondern die Trennung und Gegenüberstellung nothwendig macht, falls überhaupt hier allgemein anerkannte syntaktische Regeln Gültigkeit haben sollen. Eben in dieser scharfen Gegenüberstellung der beiden parallelen Sätze aber, die Christus allerdings, wenn man will, mit einem gewissen Affect a) gesprochen hat, und auf die er einen besondern Nachdruck legt, scheint mir der evidenteste Beweis zu liegen, daß sie beide einander geradezu ausschließen, und daß Jesus der Blasphemie des heiligen Geistes, im Gegensatz zu allen andern Sünden und Blasphemieen, die Vergebung für Zeit und Ewigkeit absprechen will.

Ob nun unter dem αἰὼν οὗτος und μέλλων der Ge-

---

a) Wie Kuinoel u. A. sagen. Das Richtige darüber sagt Knapp in den Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre Band 2. §. 84. S. 92.

gensatz zwischen der zeitlichen Weltordnung und der Ewigkeit im Allgemeinen, oder der zwischen der Zeit vor und nach dem Erscheinen des Messiasreichs und was sonst zu verstehen sey, ist, wie Dr. Olshausen S. 401 sehr richtig bemerkt, für unsere Untersuchung im Ganzen gleichgültig; es scheint mir in den Ausdrücken weiter nichts zu liegen, als die populäre Bezeichnung des in seine beiden Hauptheile aufgelösten Zeitbegriffs a): in diesem und in dem jenseitigen Leben, hier auf Erden und nach dem Tode; welcher Begriff in Bezug auf den terminus ad quem sich unmöglich für den endlichen Verstand scharf und genau abgrenzen und bestimmen läßt. Schwerlich möchte auch eine strenge Determination beider Zeitmaße, wie sie die Philosophen, Dogmatiker und Exegeten zum Beweise oder zur Widerlegung der in diesen Worten enthaltenen Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen versucht haben, etwas nützen, da hier die angegebene Erklärung vollkommen genügt, indem ja auf das Wort οὐκ.ἀφεθήσεται Alles ankommt, und die Bestimmtheit der darin enthaltenen Verneinung alle andern Zeitbestimmungen überflüssig macht. Der Zusatz οὔτε κ. τ. λ. dient nur zur Schärfung und zur Veranschaulichung der ausgesprochenen Verneinung für den nicht philosophisch gebildeten Verstand.

Weniger leicht, als die Beantwortung der ersten unter den oben angedeuteten Fragen, ist die der zweiten: Was denn nun unter dieser nie zu vergebenden Blasphemie des heiligen Geistes zu verstehen sey? Dabei kommt zuerst die Vorfrage in Betracht, ob wir uns dieselbe als eine (isolirt hervortretende) einzelne Sünde, oder als einen gewissen allgemeinen Sündenzustand im Menschen zu denken haben. Wir können hier natürlich nur auf solche Ausleger Rücksicht nehmen, welche mit uns in dem ersten Puncte einig sind; denn, wie bereits be-

a) S. Winer Gramm. des N. T. S. 408 der dritten Auflage.



merkt worden ist, für diejenigen, welche das Gewicht des Ausspruches Christi und dessen extreme Schärfe durch die bezeichnete Milderung schwächen, kann es kein Bedenken haben, ohne Weiteres an den speciellen vorliegenden Fall, den Vorwurf der Pharisäer, daß Jesus die Dämonen durch Beelzebul austreibe, zu denken und in der fraglichen Lästerung des heiligen Geistes diese sehr schwere, aber doch immer noch (möglicherweise) verzeihliche Versündigung zu finden. Von seinem Standpunct aus kann also Dr. Fritzsche a. a. Orte füglich sagen: **Frustra fuerunt, qui diversa, quae cogitari possint, peccata huius generis in suos quasi articulos dispescerent, quum totum horum flagitiorum genus nulla definitione N. T. scriptores circumscripserint, sed exponant de uno tantum huius generis peccato, ut h. l. Matthaeus. Is enim, quantum quidem in se esset, quemquam titubare, somniare, labi noluit sinere, clare indicans, tum locum habere** *τὴν τοῦ πνεύματος βλασφημίαν*, **si quis, quae per ipsum spiritum div. fiunt, ea aut vulgariter, aut etiam per scelus committi audaci ore contendisset; cf. v. 24 et 28** [a]). Es kann uns diese kurze Abfertigung bei dem hohen Ernst, der in den Worten Jesu liegt, und bei der höchst traurigen Aussicht, welche sie eröffnen, nicht genügen. — Wenn nun aber Dr. Olshausen S. 392 die Annahme, daß die *βλασφημία τ. πν.* eine isolirte That sey, mit folgendem Grunde zurückweist, „weil sie offenbar in Gewissen beschwerende Irrthümer führe, indem leicht ein Unglücklicher in einem unbewachten Moment seines Lebens in eine Sünde gestürzt werden könne, die irgend einmal für die Sünde wider den heiligen Geist erklärt sey:" so können wir uns mit diesem Grunde nicht einverstanden erklären. Wir meinen, daß hier der Grundsatz festgehalten werden müsse: **abusus non tollit usum.** Wenn aus anderweitigen Gründen feststände,

---

a) Vergl. Fritzsche zu Mark. l. l. S. 109 f.

die Blasphemie wider den heiligen Geist sey wirklich eine Einzelthat, eine besondere Aeußerung der Sünde in einem concreten Falle, so würde doch um eines Schwachen willen, der diese Sünde begangen zu haben wähnte, das wohlbegründete, richtige Ergebniß einer nüchternen Bibelerklärung nicht Schiffbruch leiden dürfen. Was sollte dann aus der Exegese werden, wenn wir uns in diesem Grade den Schwächen und Irrthümern einzelner Individuen, die möglicherweise aus den Blumen biblischer Wahrheit Gift saugen, oder deren Anathema voreilig und ohne Grund auf sich beziehen könnten, accommodiren wollten!

Die Meinung des Dr. Olshausen aber, daß die Blasphemie des heiligen Geistes nicht eine isolirte That sey, scheint mir einer nothwendigen Beschränkung oder deutlichern Erklärung zu bedürfen. Wenn wir uns nämlich unter einer i s o l i r t e n T h a t nicht eine solche einzelne Aeußerung des sittlichen Lebens denken sollen, welche in der ganzen übrigen Gesinnung, als dem Sitz und der Quelle des sittlichen Denkens, Wollens und Thuns, nicht nur kein Analogon, sondern auch keinen Anknüpfungs- und Ausgangspunct hat; wenn wir nicht annehmen sollen, der Herr Verfasser denke sich z. B. den Fall, daß ein sittlich ganz vollkommenes Wesen ohne vorhergegangenes Empfangen der Sünde mittelst der bösen Begierde u. s. w. plötzlich eine einzelne böse That (innerlich oder äußerlich) begehe, oder daß umgekehrt ein durchaus böses Wesen auf gleiche Weise zu einer einzelnen, für sich allein dastehenden guten Handlung sich bewogen sehe; — und das kann doch wohl die Meinung nicht seyn? — dann müssen wir nothwendig unter einer isolirten That eine solche uns denken, die eine einzelne, wenn auch vielleicht unbemerkt und unerwartet schnell gereifte, aber doch immer dem Baume des innern Lebens, sey es gut oder böse, minder gut oder minder böse, entsprossene Frucht ist, also eine besondere Aeußerung eines innerlich vorhandenen Seelenzustandes.

Freilich wird von diesem letzteren die Beschaffenheit jener Einzelthat abhängig seyn, und daher auf den sittlichen Zustand des Innern Alles ankommen; dieser selbst aber wird sich eben nur aus den Früchten erkennen lassen. Nicht ohne Grund scheint mir also Jesus hier bei Matth. V. 33 hinzuzusetzen: „Denket euch, es stehe ein Baum vor euch; entweder nehmet ihr an, der Baum sey innerlich gut (vollsaftig, lebenskräftig), dann ist auch gewiß die Frucht gut; oder ihr nehmet an, der Baum tauge nicht, sey faul, dann muß auch die Frucht faul, schlecht seyn; denn aus der Frucht wird der Baum (d. h. die innere Beschaffenheit des Baumes) erkannt." — Indem ich nun zwar aus Gründen, welche sogleich angeführt werden sollen, Herrn Dr. Olshausen Recht gebe, daß es bei der vorliegenden Sünde hauptsächlich auf das Ganze des sittlichen Charakters, als der Quelle aller besondern, einzelnen Lebensthätigkeiten, ankomme: so glaube ich doch, daß die oben aufgestellte zweitheilige Frage: ob die Blasphemie des heiligen Geistes eine einzelne That, oder ein gewisser allgemeiner sittlicher Zustand des innern Menschen sey? als eine völlig müßige erscheine, indem die Einzelthat nie als abgerissen von allem Grund und Boden im Innern, gleichsam als isolirt in der Luft schwebend gedacht werden kann. Bei genauerer Erwägung unserer Stelle in ihren einzelnen Ausdrücken und in ihrem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden ergibt sich das sichere Resultat, daß Jesus hier zunächst das Hervortreten eines sittlichen Zustandes der Seele in einem speciellen, concreten Factum meine. Halten wir uns nämlich an die besondern Ausdrücke: *βλασφημία, λόγον εἰπεῖν*, so bezeichnen dieselben nicht nur in allen Sprachen etwas ganz Specielles, eine Wortthat, sondern dürfen auch hier nicht anders aufgefaßt werden, es sey denn, daß wir in den beiden Vordersätzen dieselben Ausdrücke (nebst dem Worte: *ἁμαρτία*) auch nicht auf besondere Aeußerungen der

Sünde beziehen wollten. Auch das Folgende, der Gegensatz von καρπός und δένδρον in V. 33, von ἀγαθὰ λαλεῖν und πονηρὸν εἶναι, von στόμα und καρδία in V. 34, von ἐκβάλλειν τὰ ἀγαθά oder πονηρά und θησαυρὸς ἀγαθός oder πονηρός in V. 35, so wie endlich der Nachdruck, den Jesus in V. 36 auf πᾶν ῥῆμα ἀργὸν, ὃ λαλήσωσιν οἱ ἄνθρωποι und in V. 37 auf das ἐκ τῶν λόγων δικαιωθῆναι oder καταδικασθῆναι im jüngsten Gerichte legt, beweisen mehr, als zur Genüge, daß hier zunächst von einem concreten Falle, von einer besondern sündlichen That, welche dem Genus der Lästerungen untergeordnet wird, die Rede sey [a]). Jedoch ist dabei, wie schon bemerkt, das festzuhalten, daß, wo eine solche Einzelthat in's Leben treten, wo eine völlig unverzeihliche Sünde begangen werden soll, nothwendig der sie empfangende und gebärende Mutterschooß, das Innere des Menschen, in gleichem Grade versunken seyn müsse. Hieraus folgt aber ferner von selbst, nach der Analogie der heiligen Schrift und nach den Gesetzen des menschlichen Geistes, daß die fragliche Sünde nicht auf das Gebiet der Wortsünden beschränkt werden dürfe, sondern daß, wenn schon der Herr in dem vorliegenden Falle nur diese eine Classe namhaft macht, dennoch von vorn herein angenommen werden müsse, es könne und werde jener, nothwendig als Quelle vorauszusetzende sündliche Seelenzustand auch noch auf andere Weise, als bloß durch die Rede, in bestimmten einzelnen Lebensäußerungen (d. h. Thatsünden, seyen dieselben bloß innerliche — sogenannte Gedankensünden — oder äußerlich in Wort und Handlung hervortretende) sich kund geben. Gleichwie Jesus z. B. Matth. 5, 22 das εἰπεῖν ῥακά oder das εἰπεῖν μωρέ ge-

a) Auch Lücke zu 1 Joh. 5, 16 S. 233 sagt: „Die Sünde wider den heiligen Geist ist immer nur eine einzelne Sünde in der Gattung der Todsünden."

wiß nicht auf das bloße Sprechen mit dem Munde beschränkt wissen will, wiewohl er seine Belehrung dort, wie in der ganzen Bergpredigt, an diesem besondern, individuellen Falle anschaulich macht (m. vergl. auch Matth. 15, 5): so dient ihm auch hier die Wortsünde der Lästerung nur als ein treffendes Beispiel, an welchem er, da der Vorfall mit den Pharisäern dazu die eigenthümliche Veranlassung darbot, zeigen will, daß, wie gnadenreich und zum Vergeben geneigt auch Gott sey, doch bei einem gewissen Grade der Verschlechterung eines moralischen Wesens jede Vergebung aufhöre; wobei es jedoch an sich von keinem wesentlichen Belange ist, auf welche Weise im Einzelnen sich diese Schlechtigkeit äußert. Die gegen Jesum ausgesprochene Lästerung war hierzu um so mehr geeignet, da nach dem mosaischen Gesetze (s. 3 Mos. 24, 15. 16) gerade die Gotteslästerung mit dem Steinigungstode, mit der Ausrottung aus dem Volke bestraft ward; welche Strafe der Lästerer tragen mußte, d. h. welche durch keine Opfer u. dergl. abgebüßt werden konnte, mithin unverzeihlich war a). Das mußten diejenigen, mit welchen Jesus hier sprach, wissen, und so erklärt es sich, warum Jesus für seinen Zweck insbesondere diese eine Art von Sünden wählte. — Müssen wir daher auch bei der oben verfochtenen Ansicht verharren, daß Jesus in unserem Contexte bei Matth. (und in den Parallelstellen) zunächst nur von der speciellen Sünde des Lästerns gegen den heiligen Geist, als einer eigenthümlichen Aeußerung der Sünde wider den heiligen Geist überhaupt, rede: so haben wir nun doch im Folgenden vornehmlich nach der Beschaffenheit des ganzen sittlichen Charakters desjenigen, von dem diese Sünde soll begangen werden können, zu fragen, und dürfen deßhalb nicht, wie Knapp a. a. O. thut, den

a) S. Dr. C. J. Nitzsch System der christlichen Lehre §. 140. Auch dessen Aufsatz in den Studien und Krit. I, 3 S. 649 ff.

Ausdruck βλασφημία im Gegensatze zu andern Versündigungen gegen den heiligen Geist urgiren a).

Durch die Beseitigung dieser Vorfrage ist nun aber das eigentliche Wesen der Sünde wider den heiligen Geist noch nicht bezeichnet. Eine Lösung dieser schwierigen Aufgabe hat Herr Dr. Olshausen auf einem ganz eigenthümlichen, so viel uns bekannt ist, durchaus neuen Wege versucht, und wohl scheint es der Mühe werth, ihm auf demselben mit offenem Auge nachzugehen, um dadurch gewiß zu werden, ob er den richtigen Weg eingeschlagen und so jeden fernern Erklärungsversuch vielleicht unnöthig gemacht habe. Der Herr Verf. stellt an die Spitze seiner Argumentation den Satz: „Durch bloße grammatische und sprachliche Untersuchungen sind solche Schwierigkeiten gar nicht zu heben; jeder löst sie sich nach seinen Wünschen und dem ganzen Kreise seiner Ansichten. Es wird bei der richtigen Erklärung einer solchen Stelle der Standpunct im christlichen Bewußtseyn nothwendig vorausgesetzt; außerhalb desselben muß die Stelle mißverstanden werden." Das ist allerdings sehr richtig, sobald unter „christlichem Bewußtseyn" im Gegensatze zu dem, was grammatische und sprachliche Untersuchungen dem Exegeten darbieten, nicht die oft sehr vage, unklare und vorurtheilsvolle s u b j e c t i v e Ansicht des Auslegers verstanden wird; sondern wenn man den Ausdruck in dem Sinne nimmt, wie ihn der Herr Verf. in der Vorrede zu seinem Commentar (namentlich S. VI und XII) erklärt; welcher Erklärung gemäß das christliche Bewußtseyn nichts An-

a) Der Verf., welcher früher in diesem Aufsatze der einseitigen Ansicht Knapp's beigestimmt hat, fühlt sich gedrungen zu erklären, daß er, wie einiges Andere in der Abhandlung, namentlich diese letzte, allgemeinere Auffassung der in Rede stehenden Sünde seinem verehrten Lehrer, dem Herrn Prof. Dr. C. J. Nitzsch in Bonn verdanke, nach dessen brieflichen Mittheilungen er diesen Theil des Aufsatzes abgeändert hat.

deres ist, als die objectiv gegebene Analogie der h. Schrift, der durch die ganze Bibel hindurchwehende christliche Geist, der sich freilich in dem mit Kopf und Herzen im Wesen des Christenthums lebenden, nicht außerhalb desselben stehenden, Exegeten subjectiv vermittelt und so als eine nicht bloß linguistische, sondern biblisch-dogmatische kund gibt. Denn unsere Stelle, deren Worterklärung im Ganzen sehr leicht ist, würde als ein ἅπαξ λεγόμενον gar nicht hinlänglich erklärt werden können, wenn der wahre Sinn der Worte nicht gemäß der Analogie der ganzen übrigen evangelischen Lehre ausgemittelt würde. Nur hat sich der Erklärer dabei vor der Einmischung bloß subjectiver Ansichten und vor einer voreingenommenen Befangenheit zu hüten, und wir müssen demnach untersuchen, ob H. D. Olshausen diese Klippe glücklich vermieden habe.

Unter Berufung auf Matth. 10, 41 f., wo eine Steigerung des Guten (in προφήτης, δίκαιος, μαθητής) und des dasselbe erwartenden Lohnes ausgesprochen sey, behauptet derselbe, auch hier sey eine parallele Steigerung des Bösen und des dasselbe begleitenden Verderbens gelehrt. „Nur sind die Stufen hier nicht so deutlich markirt, als in der Stelle 10, 41 f.; offenbar aber sollen, wie eine genauere Betrachtung lehrt, hier auch drei Stufen unterschieden werden in der Sünde, wie dort in der Gerechtigkeit." Wir wollen mit dem H. Verf. über die Richtigkeit seiner strengen Scheidung der drei Stufen des Guten in der Stelle 10, 41 f. nicht rechten, sondern dieselbe für jetzt ohne Untersuchung als gegründet annehmen; schwerer aber, ja unmöglich möchte es uns werden, ihm in Bezug auf unsere Stelle beizustimmen. Er fährt nämlich fort: „Daß die βλασφημία τοῦ πνεύματος die tiefste Stufe ist, wird allgemein anerkannt. Das ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου darf nicht gleich ἄνθρωπος genommen werden, weil der Singular mit dem Artikel nie zur allgemeinen

Bezeichnung des Menschen gebraucht wird; ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. ist vielmehr hier der Name des Messias, wie immer in den Reden Jesu, und steht dem πνεῦμα ἅγιον zur Seite. Die Sünde wider den Menschensohn tritt nun durch die Formel: καὶ ὃς ἂν εἴπῃ λόγον als etwas Eigenthümliches heraus. Diese eine Sünde wird noch besonders genannt mit der Bemerkung, auch sie werde vergeben. Dunkler ist nun freilich die dritte Classe bezeichnet, indem neben dem Geist und dem Sohn der Vater nicht ausdrücklich genannt ist; allein in den Worten: πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τ. ἀνθρ. liegt die Beziehung auf den Vater nothwendig beschlossen. Jede Sünde nämlich, besonders aber jede Blasphemie, hat im letzten Grunde ihre Beziehung auf Gott. Demnach erscheinen hier drei Stufen der Sündhaftigkeit, zuvörderst Sünden gegen Gott den Vater, sodann gegen den Sohn, endlich gegen den h. Geist. Bei jenen Stufen ist die Möglichkeit der Vergebung vorhanden (unter der Voraussetzung von Buße und Glauben,) nur bei dieser wird sie ausgeschlossen ..... Wie der Werth einer That bestimmt wird, sowohl nach der Bedeutung des Objects, auf das sie sich bezieht, (so daß nicht gleichgültig ist für die politischen Verhältnisse, ob ich einem Bauern oder einem König, für die innern des Reichs, ob ich einem Propheten oder einem Gerechten eine Wohlthat erzeige,) als auch nach dem Standpuncte der sittlichen Entwickelung des handelnden Subjects; gerade so verhält es sich mit dem Wachsthum der Sünde. Die innere Stellung des handelnden Subjects und das Verhältniß der That zum Object bestimmen den Grad der Strafbarkeit. Hier nun, wie dort (Matth. 10, 41 f.) wird nur das Object hervorgehoben, die subjective Seite der Beurtheilung keineswegs aber geleugnet." — Auf dieser Basis wird nun das Uebrige der Erklärung fortgebaut, und endlich das Resultat gewonnen: „Wer auf

dem Standpunct der allgemeinen Gotteserkenntniß steht, kann auch nur gegen Gott, den Vater, sündigen; (indeß ein solcher innerer Zustand gewährt noch Hoffnung zur Erlösung; die Uebermacht der Gnade vermag die verborgene Empfänglichkeit des Guten im Innern noch anzuregen); wer dagegen, entwickelter, den Menschensohn zu erkennen im Stande ist, kann auch die tiefern, innigern Offenbarungen des Göttlichen, die sich in ihm kund geben, abweisen; (er sündigt schwer; doch kann durch die vollendete Heiligkeit a) und ihren Furcht und Schreck erregenden Eindruck die dadurch hervorgebrachte Verhärtung noch überwunden werden); wer dagegen das Göttliche in seiner reinsten und klarsten Offenbarung, als den h. Geist, zu erkennen vermag, kann bei innerer Unlauterkeit des Herzens sich gegen die lauteste Stimme der Wahrheit verhärten. Höhe der Entwickelung des Bewußtseyns ist daher keine Bürgschaft gegen die Sünde, vielmehr setzt die größeste Sünde das gesteigertste Bewußtseyn voraus."

Wenn gleich wir, wie sich später zeigen wird, in dem Endresultat mit H. D. Olshausen großentheils übereinstimmen, so müssen wir doch bekennen, daß uns die von ihm dem Ganzen gegebene Grundlage durchaus unhaltbar erscheint, und daß wir fürchten, es werde der Leser durch diese Auseinandersetzung schwerlich zu einer

---

a) Der Verfasser bemerkt: „Die Erkenntniß Gottes als des Vaters geht auf die Macht und Weisheit, des Sohnes auf die Liebe und Gnade, des Geistes auf die Heiligkeit und Vollkommenheit des Einen göttlichen Wesens. Wer im Stande ist, die Heiligkeit und Vollkommenheit des Göttlichen, nach dem Grade der Entwicklung seines Bewußtseyns, zu erkennen (und zwar nicht in bloßer Vorstellung, sondern im Wesen), und nichtsdestoweniger sein Herz ihren Einflüssen verschließt, ja die Heiligkeit selbst Unheiligkeit nennt, der beweis't, daß sein innerstes Auge Finsterniß ist."

klaren Einsicht in das Wesen der Blasphemie des h. Geistes gelangen können. Wir müssen, um diesen Widerspruch zu rechtfertigen und um zugleich unserer eignen Ansicht dadurch vorzuarbeiten, auf eine genauere Beleuchtung der mitgetheilten Erklärung eingehen.

Es scheint mir allerdings richtig, daß ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nicht in der allgemeinen Bedeutung: Mensch dürfe genommen werden, da die Redensart im N. T. (d. h. wo sie im Singular und mit dem Artikel vorkommt,) immer nur in Beziehung auf Jesum, nie sonst von andern Personen gebraucht wird a). Wenn nun auch in dem Ausdruck nicht, wie Knapp u. A. wollen, insbesondere die Niedrigkeit seiner Natur hervorgehoben wird, so hat derselbe doch überall die ursprünglich in ihm liegende Hinweisung auf das Menschliche in Jesu, auf seine Erscheinung im Fleisch, beibehalten b). Zugegeben also, daß Jesus sich dieser Bezeichnung besonders mit Rücksicht auf seine Messiaswürde oder sein Messiasseyn bedient habe, so konnte er sich doch immer, falls er verstanden werden sollte, nur darum gerade den Menschensohn nennen, weil er in menschlicher Gestalt, mit menschlicher Natur, dem menschlichen Auge (dem äußern, wie dem innern) erkennbar erschienen war; nie aber kann, an und für sich, in diesem Worte die höhere, göttliche Natur des Messias angedeutet seyn. Der Gottessohn tritt da, wo Jesus jenen Ausdruck gebraucht, in dem Bewußtseyn des

a) M. s. die große Menge von Stellen in Wahl's Clavis s. v. ἄνθρωπος 5, b. S. 83.

b) Lücke zu Joh. 1, 52 (Theil 1. S. 503) sagt: „Der neutestamentliche Gebrauch des Wortes zeigt, daß es die bestimmteste Beziehung haben sollte auf die Idee der rein menschlichen Natur des Messias im Gegensatz gegen die göttliche." Die Unterscheidung, welche Fritzsche zu Matth. 8, 20. S. 320, nach dem Vorgange des D. Paulus macht, möchte sich schwerlich durchaus rechtfertigen lassen.

Sprechenden und Hörenden auf jeden Fall zurück, wenn gleich damit nicht behauptet werden soll, das Erkanntwerden Jesu als des Gottessohnes müsse in einem solchen Augenblicke in dem Bewußtseyn ganz fehlen. — Sind nun diese Bemerkungen richtig, so geht daraus hervor, daß in unserer Stelle V. 32 nicht von einer Sünde wider Gott den Sohn, als solchen, die Rede seyn könne, sondern nur von einer Verunglimpfung Jesu, des Messias, insofern er Mensch ist. Daß es nothwendig sey, den Satz *καὶ ὃς ἂν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, als eine eigenthümliche Sünde bezeichnend, dem frühern: *πᾶσα ἁμαρτία κ. τ. λ.* und dem: *ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία* an die Seite zu stellen (s. Olshausen S. 393), so daß dadurch drei, wesentlich verschiedene Arten der Blasphemie angegeben würden, daß in dem *λόγον εἰπεῖν κατὰ τ. υἱ. τ. ἀ.* ein völlig neuer Gedanke läge (Olshausen S. 391), leuchtet keineswegs ein; vielmehr kann der erste Theil von V. 32 füglich so aufgefaßt werden, daß in ihm nur ein specieller Fall der *βλασφημία* in V. 31 besonders hervorgehoben und dieser Satz dem frühern untergeordnet werde, um so mehr, da das *καὶ* im Anfang von V. 32. sehr wohl auch bei der zweiten Art von Satzverbindungen seine Stelle findet, wie dies — zwar nicht in Bezug auf Sätze, sondern auf einzelne Begriffe — auch in V. 31 der Fall ist, wo *βλασφημία* obgleich durch *καὶ* mit *ἁμαρτία* verbunden, doch wohl nur eine specielle Art von *ἁμαρτίας* bezeichnen kann.

Ist nun schon die von D. Olshausen gegebene Beziehung des ersten Theiles von V. 32 auf Gott den Sohn gezwungen und dem neutestamentlichen Sprachgebrauche zuwider, so läßt sich die noch weit gezwungenere Beziehung des ersten Theiles von V. 31 auf Gott den Vater nur dadurch erklären, daß man annimmt, der Verf. habe, verleitet durch den dreitheiligen Ausspruch Matth. 10, 41 f., von vorn herein mit dem Vorurtheil die Stelle

ins Auge gefaßt, es müsse hier auch von der dritten Person der Gottheit die Rede seyn. Die Behauptung, daß in den Worten: πᾶσα ἁμαρτία κ. τ. λ. nothwendig die Beziehung auf den Vater beschlossen liege, wird durch den folgenden Satz: „Jede Sünde, besonders aber jede Blasphemie, hat im letzten Grunde ihre Beziehung auf Gott," nicht bewiesen; denn es fehlt die Nachweisung, daß diese Beziehung nur auf Gott den Vater gehe (worauf doch in dieser Argumentation Alles ankäme), und daß die Sünde und Lästerung nicht eine Verletzung des Verhältnisses eines Menschen zur Gottheit im Allgemeinen sey. Ganz willkührlich aber und zum Theil die eigene Beschränkung auf Gott den Vater wieder aufhebend ist die S. 395 gemachte Unterscheidung: „Die ἁμαρτίαι, in der Differenz von βλασφημίαι, sind Sünden, deren Object zunächst der Mensch oder irgend etwas Creatürliches ist; während βλασφημίαι Sünden bezeichnet, deren Object das Göttliche selbst ist." Hier wird nur vom Göttlichen gesprochen, obgleich doch streng genommen, wenn der Verf. seiner frühern Behauptung treu bleiben wollte, nur Gott der Vater Object der βλασφημία seyn dürfte. Wir fragen aber gewiß mit Recht, ob diese Unterscheidung, anstatt so apodiktisch hingestellt zu werden, nicht theils aus dem biblischen Sprachgebrauche, theils aus der Natur der Sünde und der Lästerung hätte begründet und gerechtfertigt werden müssen? Das würde freilich dem Herrn Verf. unmöglich gewesen seyn; denn durch nichts läßt es sich beweisen, daß βλασφημία, βλασφημεῖν, βλάσφημος da, wo nicht ein besonderer Zusatz die specielle Beziehung auf ein bestimmtes Object verlangt a)

---

a) Ein solcher Zusatz findet sich in folgenden Stellen: ἡ τοῦ πνεύματος βλ. Matth. 12, 31. — βλασφημεῖν εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον Mark. 3, 29. Luk. 12, 10. — τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ Θεοῦ

ohne Weiteres eine Gotteslästerung bezeichne. Matth. 9, 3 (Mark. 2, 7, Luk. 5, 21); Matth. 26, 65 (Mark. 14, 64); Joh. 10, 33. 36 ist allerdings diese Beziehung, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, nicht zu leugnen; Apok. 13, 1. 5. und 17, 3 ist nach Analogie von 13, 6 auch von der Gotteslästerung zu verstehen. Unbestimmt ist 1 Tim. 1, 13, wo Paulus von sich sagt, er sey vor seiner Bekehrung ein βλάσφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής gewesen; doch ist das Wort hier wohl, so wie AG. 26, 11, auf seine Lästerung Jesu und der Christen zu beziehen (vergl. AG. 26, 9). Gleicherweise ist AG. 13, 45. und 18, 6 Jesus und des Paulus Verkündigung von ihm das Object der Lästerung und des Widerstrebens. Zweifelhaft könnte man seyn, ob in der Stelle Matth. 15, 19: ἐκ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί· φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι, das letzte Wort von Gotteslästerung oder von Lästerungen der Menschen zu nehmen sey; indessen der Plural und die Verbindung mit den andern genannten Sünden lassen wohl nur die letztere Beziehung zu, so wie das Wort Ephes. 4, 31 (Gegensatz V. 32: χαριζόμενοι ἑαυτοῖς); Koloss. 3, 8 (vergl. V. 13); 1 Tim. 6, 4; 2 Tim. 3, 2 auch nur von dem Schmähen, Lästern der Menschen verstanden werden kann. Apok. 2, 9 ist ἡ βλασφημία

πνεῦμα κατὰ αὐτοὺς βλασφημεῖται 1 Petr. 4, 14. τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ Röm. 2, 24. 1 Tim. 6, 1. Apok. 13, 6; 16, 9. 11. 21. — ὁ λόγος τοῦ θεοῦ Tit. 2, 5. — τὴν θεὸν ὑμῶν (Artemis) AG. 19, 37. — Ἰησοῦν Matth. 27, 39 (Mark. 15, 29. Luk. 23, 39); — ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας 2 Petr. 2, 2. — μηδένα βλασφημεῖν Tit. 3, 2. — βλασφημεῖν τὸ καλὸν ὄνομα Jakob. 2, 7; — δόξας βλασφημεῖν 2 Petr. 2, 10. Jud. 8; — τὸ ἀγαθόν Röm. 14, 16. — βλάσφημον κρίσιν ἄγγελοι οὐ φέρουσι κατ' αὐτῶν 2 Petr. 2, 11 (Jud. 9.); — ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν AG. 6, 11. Hier ist die Blasphemie auf sehr verschiedene Objecte bezogen.

ἐκ τῶν λεγόντων κ. τ. λ. die Lästerung, welche die Gemeinde zu Smyrna von denen, die da sagen, sie seyen Juden u. s. w., zu erdulden hat. Die Erklärung von 2 Petr. 2, 12. und Jud. 10 hängt von der Auffassung von 2 Petr. 2, 10 und Jud. 8 ab, wo es zweifelhaft scheinen kann, was unter den δόξαις verstanden werde; wahrscheinlich sind die weltlichen Obrigkeiten, auf keinen Fall aber ist Gott gemeint. Ganz klar endlich ist die Beziehung auf Menschen, und zwar auf den leidenden Jesus Luk. 22, 65 (vergl. 23, 39), auf Paulus oder die Apostel im Allgemeinen Röm. 3, 8; 1 Kor. 4, 13; 10, 30; auf die Christen 1 Petr. 4, 4. — Dies sind nach Wahls Clavis alle die Stellen, wo βλασφημεῖν, βλασφημία und βλάσφημος ohne ausdrückliche Angabe des Objects vorkommt. Aus ihnen, wie aus den in der Anmerkung S. 954 f. angegebenen, die besondere Beziehung der Blasphemie enthaltenden Stellen ergibt sich zur Genüge, was wir beweisen wollten, daß der biblische Sprachgebrauch die ausschließliche Zurückführung der Blasphemie auf Gott, und namentlich auf Gott, den Vater, nicht erlaubt, sondern daß diese specielle Beziehung jedesmal durch eine eigens hinzugefügte Bestimmung oder durch den Zusammenhang, in welchem das Wort steht, bedingt ist. Demnach bedarf es nun nicht mehr der Beweisführung aus der innern Natur der ἁμαρτία und βλασφημία, um zu erhärten, daß jene Unterscheidung, die H. Prof. Olshausen macht, durchaus willkührlich sey. Auch glauben wir ebenmäßig des Beweises, daß die Einschränkung der ἁμαρτίαι auf solche Sünden, deren Object zunächst der Mensch oder irgend etwas Creatürliches ist, sich nicht rechtfertigen lasse, überhoben zu seyn.

Wenn nun dieser Theil der Argumentation des H. Verf., so weit er die Bestimmung des Objects der fraglichen Blasphemie betrifft, durchaus unhaltbar ist, so müssen wir auch noch in Bezug auf den moralphilosophischen

Satz: „der Werth oder Unwerth einer That werde bestimmt, sowohl nach der Bedeutung des Objects, auf das sie sich bezieht, als auch nach dem Standpuncte der sittlichen Entwickelung des handelnden Subjects; die innere Stellung des handelnden Subjects und das Verhältniß der That zum Object bestimmten den Grad der Strafbarkeit," nicht nur dessen Richtigkeit zur Hälfte verneinen, sondern auch bemerken, daß er, speciell auf des H. Verfs. Ansicht angewandt, zu höchst gefährlichen Folgerungen Veranlassung gebe. Denn wäre derselbe wahr, was folgte daraus? Der richtige Tact hat den Verf. abgehalten, die Folgerung selbst auszusprechen, hat ihn vielmehr bewogen, den Satz im Verfolg zum Theil fallen oder nur in unbestimmten Ausdrücken hervorschimmern zu lassen. Es folgt nämlich daraus, daß, so viel die Sünde wider den h. Geist strafbarer ist, als die gegen Gott den Sohn, und diese wieder strafbarer, als die gegen Gott den Vater, ebenso viel auch der Sohn bedeutender ist und höher steht, als der Vater, und der h. Geist höher, als der Sohn und der Vater. Eine Behauptung, die meines Wissens bis jetzt noch von Niemandem ausgesprochen worden ist. H. D. Olshausen hat es auch selbst gefühlt, daß ihn eine strenge Consequenz aus diesem Satze in dogmatische Noth bringen könne; darum verwahrt er sich S. 396 ausdrücklich dagegen, indem er sagt: „er wolle sich hier nicht in nähere Erörterungen über die Trinitätslehre einlassen, sondern einfach Vater, Sohn und Geist als Stufen in der Offenbarung des göttlichen Wesens auffassen." Doch auch hiedurch wird die Sache des Verf. nicht unterstützt. Denn, noch abgesehen von der Richtigkeit des Satzes selbst, daß die Bedeutung des Objects den Maßstab bei der Beurtheilung der größern oder geringern Strafbarkeit einer That abgebe, wenn der Ausdruck: Vater nur die Offenbarung Gottes in seiner Macht und

Weisheit, Sohn die Offenbarung der göttlichen Liebe und Gnade, Geist die der göttlichen Heiligkeit und Vollkommenheit bezeichnen soll (s. oben Anm. S. 951): so ist es ja eben nur das Maß meiner subjectiven Empfänglichkeit, meiner Erkenntniß, welches mein Verhältniß zu dem Vater, Sohn und Geist bestimmt; nicht aber tritt mir die Macht und Weisheit als ein Object gegenüber, oder die Liebe und Gnade als ein anderes, die Heiligkeit und Vollkommenheit als ein drittes, deren jedes mir besondere, in ihm (dem Objecte) selbst, und nicht in meiner subjectiven Aufnahmefähigkeit und sittlichen Entwicklung liegende Pflichten auflegte, welche nach Maßgabe der höhern Stufe, auf welcher das Object steht, verschieden ausfallen müßten. Oder denkt sich H. Prof. Olshausen die Sache wirklich so? Dann gestehe ich, ihm nicht folgen zu können, um so weniger, da ich einmal die drei Stufen (die Gradverschiedenheit) in der Offenbarung des göttlichen Wesens weder für biblisch begründet halte, noch in meinem Bewußtseyn so, wie er, genau zu scheiden vermag, indem ich mir, auf die niedrigste Stufe mich stellend, z. B. die göttliche Weisheit nicht von der göttlichen Liebe und Heiligkeit getrennt denken kann, und auch nicht glaube, daß er sich einen einigermaßen entwickelten Seelenzustand zu construiren im Stande sey, wo die Idee der Weisheit Gottes ins Bewußtseyn treten sollte, ohne daß namentlich die der Heiligkeit Gottes zugleich klar vor der Seele stehe. Denn ist Weisheit nicht in der Heiligkeit begründet? Kenne ich diese letztere nicht, dann kenne ich auch Gott den Vater, den Allweisen, noch nicht. Eben so gilt in Bezug auf den Sohn und Vater der Ausspruch 1 Joh. 2, 23: „Wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennet, hat auch den Vater;" die volle Erkenntniß des Vaters in seinem wahren Wesen ist von der Erkenntniß und Annahme des Sohnes abhängig, kann also nicht ohne diese gedacht

werden. Es muß demnach auf jeden Fall das Verhältniß des Vaters, Sohnes und Geistes ein anderes seyn, als das der Stufenverschiedenheit in der Offenbarung.

Ich kann der Behauptung des Hr. Dr. Olshausen aber auch deßhalb nicht folgen, weil ich fest überzeugt bin, daß es bei der Bestimmung des sittlichen Werthes oder Unwerthes, der größern oder geringern Belohnung oder Strafbarkeit einer That durchaus nicht auf die Bedeutung des Objects ankomme; (die angeführte analoge Stelle Matth. 10, 41 f. zwingt keineswegs zu dieser Annahme). Vergehe ich mich gegen einen Bauern oder gegen einen König, um das Beispiel des Dr. Olshausen beizubehalten, so ist das letztere Vergehen nicht darum strafwürdiger, weil das Object ein König ist, sondern darum, weil ich hier mehre, mir wohl bekannte oder doch bekannt seyn sollende Pflichten zugleich verletze, als gegen den Bauern; weil mein subjectives Verhältniß zu dem Könige ein anderes ist, als das zu jedem andern Menschen, der mir bloß als Mensch Pflichten auferlegt. Es kann aber sehr wohl der Fall eintreten, daß die Sünde gegen den Bauern größer ist, als die gegen einen König, wenn z. B. jener mein Vater und Wohlthäter, dieser ein mir völlig fremder Mensch oder ein blutdürstiger Tyrann ist. Und wenn ich nun Beide nicht kenne, nicht zu unterscheiden vermag, also gegen Beide nur in dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen stehe, ist dann, falls ich mich gegen Beide ganz auf dieselbe Weise vergehe, etwa meine Schuld auch in verschiedenem Grade größer gegen den König, als gegen den Bauern? In den Augen Gottes gewiß nicht, und schwerlich auch in den Augen irdischer Richter. So ist es aber mit allen Sünden. Meine Intention, mein subjectiver Standpunct gibt den Maßstab zur Beurtheilung her, und nicht und in keinem Falle das Object, gegen das ich freundlich oder feindlich thätig bin. Dieß steht in der christlichen Moral fest und

ist über allen Streit erhaben. Es gilt hier, wo von der innern Natur und dem Wesen einer sittlichen That die Rede ist, der 1 Joh. 3, 4 aufgestellte Kanon: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ· καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, d. h. jede Sünde, ihr Object mag seyn, welches es wolle, ist eine Uebertretung des göttlichen νόμος und daher nach der innern Stellung des handelnden Subjects zu dem νόμος, nach dem Maße seiner Erkenntniß, seiner sittlichen Entwicklung strafwürdig.

Ich glaube durch diese Gegenbemerkungen hinreichend bewiesen zu haben, daß dieser neueste Versuch, die schwierige Aeußerung Jesu über die Blasphemie des h. Geistes zu erklären, mißlungen sey. Nichtsdestoweniger muß ich bekennen, daß das Endresultat, welches Hr. Dr. Olshausen gewinnt, im Ganzen dasjenige ist, welches auch ich, nur auf einem andern Wege, gefunden habe. Es sey mir daher vergönnt, nun, nachdem durch das Frühere der Weg geebnet worden, positiv weiter zu schreiten, und meine eigene Ansicht zur Beurtheilung vorzulegen. So weit ich die vorhandenen Auslegungen kennen gelernt, a) habe ich keine gefunden, die der meinigen gleich wäre; freuen aber würde es mich sehr, wenn ich, ohne mein Wissen mit einem frühern Ausleger in der Hauptsache übereinstimmend, nach dem Urtheile unbefangener Gelehrten den richtigen Weg sollte betreten haben.

Werfen wir einen Rückblick auf das, was bisher von uns beleuchtet worden ist, so scheint sich Folgendes als Resultat zu ergeben:

---

a) Es stehen mir leider nur wenige Hülfsmittel zu Gebote; die Ansichten vieler Ausleger dieser Stelle kenne ich allein aus den, zum Theil sehr kurzen Relationen Anderer; ich glaubte aber, daß es aus dem Grunde nicht unumgänglich nöthig sey, deren nähere Bekanntschaft zu suchen, weil ich dem Aufsatze nicht gern einen zu großen Umfang geben, und weil ich meine selbstständig gebildete Ansicht lieber ohne vielen gelehrten Apparat darlegen wollte.



1. Christus redet von einer Sünde, die, während alle andern Vergebung finden können, nicht wird vergeben werden;

2. diese Sünde wird als eine besondere Aeußerung eines innerlich vorhandenen sündlichen Seelenzustandes, als eine einzelne That, gedacht;

3. sie wird als Blasphemie des h. Geistes im Gegensatze zu allen andern Sünden und Blasphemieen, als ein εἰπεῖν wider den h. Geist im Gegensatz gegen das λόγον εἰπεῖν wider des Menschen Sohn bezeichnet;

4. ἁμαρτία ist im Allgemeinen jede Aeußerung der innern Sündhaftigkeit, jede Uebertretung des göttlichen Gesetzes; βλασφημία deutet einen speciellen Fall der verschiedenen ἁμαρτίαι an, sowohl das Lästern Gottes, als die Lästerung der Menschen; das λόγον εἰπεῖν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ist wieder eine besondere Art der βλασφημία und bezieht sich auf Jesum, in seiner menschlichen Erscheinung.

5. Aus dem ersten, zweiten und vierten Satze folgt, daß die Blasphemie des h. Geistes die schwerste, strafbarste von allen möglichen Sünden seyn muß, daß sie aber, da die einzelne That, der specielle Fall nur als die der Beschaffenheit des Baumes völlig analoge Frucht erscheint, einzig unter der Voraussetzung als möglich und wirklich zu denken ist, daß der innere sündliche Zustand den Culminationspunct der völligen Verdorbenheit erreicht habe.

Hiermit ist indessen das eigentliche Wesen der Lästerung des h. Geistes, so wie des ihr zum Grunde liegenden abnormen Seelenzustandes noch nicht bezeichnet. Es bedarf daher zur Entwicklung des Begriffes einer kurzen Auseinandersetzung dessen, was nach dem christlichen Lehrbegriff als Maßstab für den höheren oder geringeren Grad der Verschuldung gilt. Daß nämlich, wenn gleich jede Sünde strafbar ist und eine Schuld vor Gott involvirt, doch eine solche Gradverschiedenheit der Sünde und der Schuld

Statt finde, beweisen mehre deutliche Erklärungen des Herrn und seiner Apostel, und fast alle christlichen Dogmatiker und Moralisten bestreiten in diesem Sinne die Behauptung der Stoiker: **omnia peccata paria esse.** Es fragt sich also nur, worin diese Verschiedenheit begründet sey. Wenn nach der allgemein recipirten Annahme Sünde jede (innere oder äußere) That genannt wird, welche ein mit dem Vermögen der Selbstbestimmung (dem sittlichen Vermögen der Wahl und der Entschließung für oder gegen etwas a)) ausgerüstetes Wesen in einem Zustande, wo es dieser Selbstbestimmung sich bedient oder ihrer doch fähig ist, (was bei dem Säuglinge, dem Wahnsinnigen, dem Fieberkranken u. s. w. nicht der Fall ist,) dem deutlicher oder weniger deutlich erkannten und als bindend (als Pflicht) anerkannten göttlichen Willensgesetze, dem Guten selbst, zuwider begeht: so hängt, wie jede im Gebiete der Sittlichkeit sich kund gebende That, auch die Sünde ab sowohl von dem Willen, als von der Erkenntniß des Guten. Daß nun der Wille bei keinem Menschen wirklich frei sey, ist eine Thatsache, die Niemand leugnet; aber eben so gewiß ist es, daß überall, wo eine Sünde soll begangen werden können, ein gewisser Grad von selbstständiger Willensbestimmung vorhanden seyn müsse; weil ein gänzliches Fehlen derselben alle Imputation aufheben würde. Es kommt daher darauf an, anzugeben, wodurch dieses Gebundenseyn, diese Beschränkung des Willens bedingt sey. Gegeben ist sie einestheils durch die Unreinheit des Herzens, als des Sitzes der Begierden,

---

a) Wir bedienen uns absichtlich nicht des Ausdrucks: Willensfreiheit, weil darunter nur das Vermögen des Willens, sich stets völlig selbstständig für das Gute zu bestimmen, verstanden wird: im Texte aber nur von dem Vermögen der Willkühr die Rede ist.

Leidenschaften u. s. w., d. h. durch das Uebergewicht der sinnlichen oder selbstischen Antriebe über die, welche sich auf das Uebersinnliche, Ewige in uns beziehen, und welche das Göttliche, Gute zum Objecte haben (das Uebergewicht der σάρξ über das πνεῦμα); anderntheils durch die verkehrte, irrige Auffassung des Göttlichen, Guten. Beides wirkt wechselseitig zur Gefangennehmung der Willenskraft a). Vielfach ist freilich die sinnliche, selbstische Begierde die Ursache des Irrthums in Bezug auf das göttliche Gesetz; aber meistens und im tiefsten Grunde geht doch der Irrthum dem verkehrten Wunsche des Herzens voraus. Je weniger rein und deutlich also die Wahrheit erkannt wird, desto leichter wird sich die Selbstsucht und Sinnlichkeit mit dem Irrthum verbinden und, den Willen gefangen nehmend, die Sünde gebären. Je deutlicher und klarer aber die sittliche Wahrheit erkannt ist als gebietende und verpflichtende Norm für jedes moralische Wesen, desto mehr soll und kann diese Erkenntniß dahin wirken, daß die unlautern Wünsche und Triebe in den der Sinnlichkeit und Selbstliebe von Gott angewiesenen Schranken sich halten, und daß dem Willen die Freiheit bewahrt werde. In diesem Sinne sagt Christus Joh. 8, 32: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Hieher gehören auch alle die Aussprüche der Schrift, in denen auf das innere Licht, das geistige Auge, auf das Seyn in der Wahrheit ein besonderer Nachdruck gelegt und die tugendhafte oder lasterhafte Gesinnung von der Erkenntniß des göttlichen Willensgesetzes abhängig gemacht wird b).

---

a) M. s. Röm. 1, 21: ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία; V. 24: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν... V. 25: οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει. Ephes. 4, 22: ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης.

b) Z. B. Joh. 9, 41 und 15, 22. 24. (m. s. Lücke zu d. St.), wo

Aus diesen Bemerkungen geht hervor, daß, wenn schon die böse Begierde auch auf die Erkenntniß einwirkt und der deutlichen, klaren Einsicht gar vielen Abbruch thut, die Stufe der größeren oder geringeren Verschuldung doch von der größeren oder geringeren Entwicklung des sittlichen Bewußtseyns abhängig sey, und daß, wie Dr. Olshausen richtig bemerkt, die Höhe der Entwicklung des Bewußtseyns keineswegs eine vollgültige Bürgschaft gegen die Sünde gewähre, daß vielmehr immer da die größere Sünde Statt finde, wo ceteris paribus größere Erkenntniß vorhanden ist. Aus der Stelle Joh. 19, 11 läßt sich diese Behauptung zwar nicht stringent beweisen, weil nicht angegeben wird, warum der παραδιδοὺς (die jüdischen Obern) größere Sünde habe, als Pilatus [a]);

---

der Unglaube der Pharisäer darum als ein nicht zu entschuldigender, zu rechtfertigender dargestellt wird, weil er nicht aus der Blindheit, dem Unvermögen, Jesum zu erkennen, hervorging (— dann wäre derselbe in der That gar nicht Sünde gewesen —), sondern weil sie trotz ihrer Sehkraft, ihrer wirklichen, größeren oder geringeren Erkenntniß von Jesu, dennoch nicht an ihn glaubten. — Joh. 8, 44, wo der Teufel ein Vater der Lüge genannt wird, der nicht in der Wahrheit bestanden sey. — Matth. 6, 22. des Leibes Leuchte ist das Auge u. s. w. — Röm. 10, 14 ff. — Ephes. 4, 17. f.: *μαρτύρομαι, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν, καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες .... διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς ....* daher heißen Hebr. 9, 7 die Sünden geradezu *ἀγνοήματα*. — Jak. 4, 17 *εἰδότι καλὸν ποιεῖν, καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν.* Luk. 23, 34. AG. 3, 17.

a) Wenn wir auch die Erklärung Lücke's zu d. St., so weit sie den Pilatus betrifft, für vollkommen richtig halten, so vermissen wir doch dabei eine genauere Angabe des Grundes, warum auf Seiten der Juden die größere Schuld ruhe. Wahrscheinlich meint Jesus, Pilatus, welcher, obgleich ein Werkzeug in der Hand Gottes (*ἦν αὐτῷ δεδομένον ἄνωθεν*), doch keineswegs von der Sünde frei gesprochen wird (er begeht eine weniger große, aber doch immer eine Sünde), er sündige, sofern er aus Gleichgültigkeit gegen Recht und Wahrheit überhaupt, in Folge deren er sich

desto deutlicher aber sind folgende Stellen, Luk. 12, 47 f.: ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας, μηδὲ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ, δαρήσεται πολλάς· ὁ δὲ μὴ γνούς, ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν, δαρήσεται ὀλίγας. Παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολὺ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ· καὶ ᾧ παρέθεντο πολὺ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν. Hier bilden γνοὺς und μὴ γνοὺς einen strengen Gegensatz, welcher unsers Erachtens nicht durch ein Mehr oder Weniger beschränkt und geschwächt werden darf. Beide Knechte thun etwas, das strafwürdig (ἄξιον πληγῶν) ist, weil es dem Willen des Herrn widerspricht; beide erleiden auch Strafe; der erste Knecht kennt seines Herrn Willen, der zweite kennt ihn nicht; jener, weil er der erkannten Pflicht zuwider handelt, hat größere Schuld, wie dieser, dem die Pflicht unbekannt gewesen (sey es, daß das Maß seiner Kräfte und Fähigkeiten, an sich geringer, zur Erkenntniß nicht ausreichte, weil er sie nicht gehörig geübt, entwickelt gehabt, oder daß er aus Gleichgültigkeit, Leichtsinn, Fahrlässigkeit oder aus sonst einer Ursache das Kennenlernen verabsäumte. s. Matth. 25, 14 ff.). — Aehnlich ist der Ausspruch Jesu Matth. 11, 22—24, wo den Ortschaften Chorazin, Bethsaida und Kapernaum darum ein traurigeres Loos im jüngsten Gerichte vorausverkündet wird, als den Städten Tyrus, Sidon und Gomorrha, weil jene die ih-

---

nicht die Mühe gebe, die obwaltenden Verhältnisse genauer kennen zu lernen, und wegen deren er denn auch noch fast gar keine Einsicht in das, was vor Gott recht ist, besitze, den Unschuldigen preisgebe; insofern sey seine Schuld zwar vorhanden; aber sie sey geringer, als die der jüdischen Obern, die sich mit jener Unkenntniß nicht entschuldigen könnten, und welche aus Haß, aus Neid u. s. w. thätig gegen ihn (Jesum) aufträten. Pilatus sündigte durch Passivseyn, die jüd. Obern durch Activseyn; jener auf einem niedern Standpuncte des sittlichen Bewußtseyns, diese auf einem höhern.

nen durch das Auftreten Jesu und das Anschauen seiner vielen großen Thaten (δυνάμεις) in ihrer Nähe so reichlich dargebotene Gelegenheit zur Besserung, welche diesen fehlte, nicht benutzt hätten. Auch hier kann die größere Schuld nur daraus entstehen, weil die Stufe der Erkenntniß eine höhere war. Außer diesen und den vorhin schon (Anm. S. 963) angeführten Aussprüchen Jesu verdienen hier auch noch folgende aus den apostolischen Schriften unsere Aufmerksamkeit. 2 Petr. 2, 20 f.: εἰ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰ. Χ., τούτοις δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἡττῶνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν πρώτων (cf. Matth. 12, 43 ff.). κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς, μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης, ἢ ἐπιγνοῦσιν ἐπιστρέψαι ἐκ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς. Was Petrus hier zwar deutlich, aber milde (comparativisch) sagt, wird mit entschiedener Schärfe im Hebräerbriefe 10, 26 ff. so ausgesprochen: ἑκουσίως ἁμαρτανόντων ἡμῶν μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας, οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία· φοβερὰ δέ τις ἐκδοχὴ κρίσεως, καὶ πυρὸς ζῆλος κ. τ. λ. Hier haben wir eine unserm Ausspruche über die Blasphemie des h. Geistes in so fern ganz ähnliche Aeußerung a), als auch hier behauptet wird, daß für unsere Sünden unter gewissen Umständen keine Vergebung (kein Opfer) mehr übrig sey. Wichtig ist diese Stelle namentlich deßwegen, weil in ihr die unverzeihliche Sünde genauer charakterisirt wird, wodurch, wie es mir scheint, auch die von Jesu genannte unverzeihliche Blasphemie in ihr gehöriges Licht tritt. Schon in den früher angeführten Stellen stellte es sich nämlich klar heraus, daß

a) Das ἁμαρτάνειν wird V. 29 genauer bezeichnet, als τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατεῖν, καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγεῖσθαι, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίζειν.

das γινώσκειν, das Erkennen, den Grad der Verschuldung bestimme; hier aber, wie 2 Petr. 2, 20 f., wird das ἐπιγινώσκειν genannt, welches nach ächt griechischem und auch neutestamentlichem Sprachgebrauche das genaue, vollkommene, zum deutlichen Kennen gesteigerte Erkennen, also die höchste Stufe desselben, bezeichnet. Wer dahin, sagt der Verfasser des Hebräerbriefes, gelangt, wer zur vollen Kenntniß der Wahrheit vorgedrungen ist, wer also nicht nur das Gute, Gottes heiligen Willen in seiner Fülle, sondern auch die eigene Verpflichtung, demselben unbedingt und überall zu gehorchen, erkannt hat, und dennoch freiwillig, ἑκουσίως, sündigt, d. h. ohne daß sonst etwas, als sein eigner Wille (nicht also außer demselben liegende Motive, sinnliche Neigungen, Leidenschaften, Vorurtheile u. s. w.) ihn dazu bewegt und anspornt, für den hat die Vergebung aufgehört. Soll dieser Ausspruch nicht aller Erfahrung und allen hieher gehörigen Bestimmungen der h. Schrift widersprechen, dann muß die ἐπίγνωσις und das ἑκουσίως, wie es von uns geschehen ist, streng von der höchsten Stufe der Erkenntniß und der völlig selbstständigen Willensbestimmung verstanden werden. Denn ein gewisser Grad von Erkenntniß und Selbstbestimmung muß, wie wir oben schon bemerkten und wie jede vernünftige Moral verlangt, immer vorausgesetzt werden, wo von der Sünde und von Zurechnung derselben die Rede seyn soll; hier also kann nicht ein solcher niederer Grad gemeint seyn, weil sonst nicht abzusehen wäre, warum gerade diese Sünde dann unverzeihlich seyn sollte. Daraus folgt, daß, wenn sich die Zurechnung überhaupt nach dem Maße des sittlichen Bewußtseins, nach dem Grade der Erkenntniß und der Selbstbestimmung durch den Willen steigert, nothwendig der höchste Grad der Zurechnung, der Schuld nur auf dem eben bezeichneten Culminationspuncte der Erkenntniß und der Willensunabhängigkeit möglich seyn

könne. Daß nun ein solcher Seelenzustand, wo unter diesen Voraussetzungen dennoch nicht das Gute, sondern das deutlich erkannte Böse selbstständig gewählt und gethan wird, nicht ein vorübergehender, momentaner, sondern ein habituell gewordener, allgemeiner Zustand der Schlechtigkeit, ein völliges Abgestorbenseyn für das Gute, Heilige seyn müsse, scheint sich von selbst zu verstehen. Einen solchen Zustand meint wohl auch der Apostel Johannes, wenn er von einer Sünde πρὸς θάνατον redet (1 Joh. 5, 16), für welche nicht um Vergebung gebeten werden soll, weil nämlich diese Bitte, der Natur jener Sünde gemäß, nicht erhört werden kann (s. Lücke z. d. St.).

Hieraus folgt nun zur genauern Charakteristik der Blasphemie des heiligen Geistes, daß dieselbe ihrer Quelle nach eine als besonderes Factum hervortretende einzelne Aeußerung des bezeichneten Seelenzustandes sey, und daß sie ihrem Wesen, ihrem realen Inhalte nach als die mit dem vollen, klaren Bewußtseyn von der ewigen Wahrheit verbundene, aus entschiedenem Hasse gegen das Gute, als solches, hervorgehende und vermittelst eines völlig unabhängigen Willensentschlusses bewirkte Verunglimpfung, Lästerung Gottes in seiner heiligen Vollkommenheit (geschehe es durch Wort oder That) sich kund gebe.

Es kommt hierbei nicht auf die dogmatischen Bestimmungen über das Verhältniß des heiligen Geistes zu den andern Hypostasen der Gottheit an, auf welches Jesus bei dieser Gelegenheit gewiß nicht Rücksicht genommen hat. Das πνεῦμα ἅγιον ist hier, wie an so vielen Stellen der Schrift, Gott in seiner reinen, unvermittelten Manifestation als der Heilige, Vollkommene, in der heiligen Wirksamkeit für die Herbeiführung und Ausbreitung der βασιλεία τοῦ θεοῦ (s. Matth. V. 28. Luk. 11, 20), sey es, daß dieselbe sich zeige in Wundern und äußern Zeichen, oder

in Wirkungen im Innern des, der Erkenntniß der Vollkommenheit Gottes fähigen, geistigen Wesens a). Wer also Gott in dieser seiner höchst vollkommenen, heiligen Wirksamkeit erkannt hat und doch aus den eben genannten Gründen und unter den bezeichneten Umständen die Heiligkeit Gottes dadurch schmäht, daß er sie in das Reich der Unvollkommenheit, ja des Bösen selbst herabzieht, der macht sich der Sünde wider den heiligen Geist schuldig.

Viele Ausleger aber halten ein solches Hinabsinken des Menschen zu dieser untersten Stufe der Verschlechterung für durchaus unmöglich, und meinen, er müßte alsdann aufgehört haben, Mensch zu seyn, als in welchem immer noch ein Rest des höhern Lebens zurückbleibe. Diese Ansicht hat namentlich Dr. C. L. Nitzsch in seiner Abhandlung über die Sünde wider den heiligen Geist b) geltend gemacht und sie seiner ganzen Erklärung des Ausspruches Christi zu Grunde gelegt. Er geht nämlich davon aus, daß jede menschliche Sünde hervorgehe nicht aus Haß gegen den wahren Gott oder gegen das Wahre und Gute an sich, sondern aus der Begierde nach dem Angenehmen,

a) Zu eng und dem biblischen Sprachgebrauche nicht gemäß faßt v. Ammon (Handbuch der christl. Sittenlehre. 1. Band. Vorr. S. XVIII f.) das πνεῦμα ἅγιον, wenn er es mit den Stoikern (Seneca epist. 41) von dem „religiösen Sinne versteht, den es in den menschlichen Gemüthern erzeugt (Röm. 8, 9. 14), von dem religiösen Bewußtseyn oder der heiligen Gottesidee in uns, die man nicht vorsätzlich verdunkeln oder unterdrücken könne, ohne sich stolz und eigenwillig über das Göttliche und Heilige zu erheben und die Grundfeste aller Wahrheit und Sittlichkeit in dem Gemüthe zu erschüttern," so daß also (S. XX) die Sünde gegen den heiligen Geist wäre: „Die vorsätzliche Empörung des stolzen Eigenwillens gegen das religiöse Bewußtseyn, welche jede Kraft der Wahrheit und Pflicht in dem Gemüthe bricht."

b) De peccato, homini cavendo, quamquam in hominem non cadente (in dem Werke: De discrimine revelationis imperatoriae et didacticae prolusiones academicae. Fascic. I. p. 270 sqq.).

welche mächtiger sey, als das dem Menschen angeborne desiderium virtutis et honestatis; und daß ihrem Ziele nach die menschliche Sünde nicht eine Untergrabung des Guten bezwecke, sondern dasselbe nur vernachlässige und zurücksetze hinter das Nützliche und Angenehme. Es bleibe demnach in jedem menschlichen Gemüthe, auch dem verderbtesten, immer noch ein gewisses Verlangen nach Besserung (desiderium quoddam emendationis) übrig, mithin auch die Fähigkeit, Vergebung zu empfangen. Wäre das nicht, so müßte der Mensch seine moralische Natur gänzlich verloren haben. Da nun dieß nicht möglich sey, da der Mensch jenem Hasse gegen das Gute selbst, der verbunden sey mit dem bösen Willen, dasselbe zu untergraben, nicht offen stehe, so könne auch eine unverzeihliche Sünde nicht von ihm begangen werden, um so weniger, da der weise und gnädige Gott nur dem völlig Unheilbaren die Vergebung völlig verweigern könne. Es sey also die Sünde wider den heiligen Geist eine diabolische, d. h. nur dem Teufel selbst, nicht einem Menschen, mögliche Sünde. — Von diesem Standpuncte aus sucht nun der genannte Gelehrte alle übrigen Schwierigkeiten, welche die Stelle darbietet, hinwegzuräumen, und behauptet endlich sogar, die Beziehung der unverzeihlichen Sünde auf den Menschen sey ein usus haud dubie impius et a vera religione non minus, quam ab humanitate alienissimus. Ducit enim ad Particularismum et omnem Ethicotheologiam evertit. Aber — fährt er fort — trotz dem hat die Warnung vor dieser Sünde ihren moralischen Nutzen für den Menschen, der darin liegt, daß wir dieselbe, wenn schon sie uns nicht betrifft, fliehen und durch das Denken und die Erinnerung an sie uns selbst und Andere zur Flucht anspornen. Dem Einwurfe, daß dieses Fliehen unter der angegebenen Voraussetzung ja als völlig unnütz und überflüssig erscheine, begegnet er dadurch, daß er sagt: si recte nobis commendatur studium sanctitatis, quam pro na-

turae imperfectione nunquam assequi possumus: cur non et cavere iubeamur pravitatem illam summam, quamquam a natura nostra non minus alienam? u. s. w.

Es hat diese Argumentation vielen Schein, und ich gestehe, daß es nicht leicht ist, namentlich die Vordersätze des Verfs. zu widerlegen. Indessen scheint mir doch hierbei Folgendes berücksichtigt werden zu müssen. Wenn dem Menschen in der heiligen Schrift allerdings als das Ziel seines Strebens das Vollkommenseyn, gleichwie der Vater im Himmel vollkommen ist (Matth. 5, 48), und das Heiligseyn gemäß der Heiligkeit Gottes (1 Petr. 1, 15 f.) vorgehalten wird: so kann damit doch nur ein bei Menschen, nach den Gesetzen der menschlichen Natur gedenkbares Vollkommen- und Heiligseyn, nicht die göttliche, dem göttlichen Wesen, als solchem, eigenthümliche Vollkommenheit und Heiligkeit gemeint seyn. Denn so weit der Schöpfer über dem Geschöpfe, der Unendliche und allein Selbstständige über dem endlichen und abhängigen Menschen erhaben ist, so weit muß auch die göttliche Vollkommenheit höher seyn, als die dem Menschen nur immer mögliche; beide müssen ihrem innersten Wesen nach stets verschieden bleiben; mithin kann dem Menschen das seiner endlichen Natur nicht Entsprechende, schlechthin Unerreichbare nicht als Strebeziel vorgesteckt werden, sondern immer nur eine ihm als Menschen mögliche, in seiner ursprünglichen Natur begründete, derselben adäquate Heiligkeit, die freilich in ihrer Art eben so vollkommen seyn soll, wie es die des himmlischen Vaters in der ihrigen ist. Es deutet auch das Wort ὥσπερ (Matth. 5, 48) und die Redeweise 1 Petr. 1, 15: *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον, καὶ αὐτοὶ ἅγιοι γενήθητε* nicht die Gleichheit, sondern nur die Aehnlichkeit an a); folglich ist zu viel behauptet, wenn

a) S. Winer a. a. O. §. 53 S. 340 f., wo es heißt: *κατά τινα* bedeute: nach Jemandes Sinne, Willen, oder nach seinem Beispiele, nach seiner Art und Weise.

von dem Verf. gesagt wird, es werde uns eine Heiligkeit empfohlen, quam pro naturae imperfectione numquam assequi possumus. Es muß dabei die ursprüngliche menschliche Natur wohl unterschieden werden von der durch die Sünde verderbten; was dieser unerreichbar ist, liegt nicht über den Grenzen der menschlichen Natur an und für sich. — Wird nun aber dem Menschen nur etwas Menschen Mögliches zugemuthet als Ziel seines Strebens, so kann und darf ihm auch als Ziel des Vermeidens und Verabscheuens nur das vorgehalten werden, was zu erreichen ihm seiner Natur nach möglich ist, und ich wenigstens gestehe, daß ich an der Weisheit eines Lehrers oder Gesetzgebers sehr zweifeln müßte, wenn er mir etwas verbieten wollte, was zu thun mir an und für sich unmöglich wäre. Auf jeden Fall, scheint es, würde, wenn Gott z. B. dem Menschen verböte: Laß dir es nicht in den Sinn kommen, eine Welt, und wäre sie auch noch so klein, zu schaffen, der Fromme dieses Verbot, als ein auf den Menschen gar nicht anwendbares, nicht begreifen und müßig anstaunen, der Leichtsinnige vergessen, der freche Spötter aber verhöhnen; keiner von Allen aber würde sein Denken, Wollen, Handeln auch nur im Mindesten nach demselben einrichten. — Auffallend ist nun aber bei der Voraussetzung, daß der Mensch bei seinen Sünden immer nur eine Vernachlässigung oder Zurücksetzung des Guten, nicht aber einen wirklichen Haß gegen dasselbe sich zu Schulden kommen lasse, die Aeußerung des Verfs., Jesus thue dieser Sünde Erwähnung, um die Pharisäer zu warnen, ne aversando et calumniando Spiritus divini Interprete, Spiritum ipsum odisse inciperent; . . . . odium auctoritatis, ad veram pietatem commendandam pertinentis, non posse non sensim transire in odium ipsius Dei ipsiusque pietatis verae, sive ei indies similius fieri. Enthalten diese Worte nicht einen Widerspruch mit dem Hauptsatze der Abhandlung? Meines Erachtens

durfte der Verf. bei seiner Voraussetzung die Möglichkeit gar nicht zugeben, daß der Mensch anfange, das Gute, Heilige selbst zu hassen, noch weniger die Nothwendigkeit, daß er allmählich zu diesem Hasse übergehe. (Das similius fieri kann nicht als genaue Erklärung des frühern Ausdruckes gelten). Der Anfang dieses Hasses wäre ja schon ein Ausziehen der menschlichen Natur, und, wo dieses als möglich gedacht wird, da muß auch das stufenweise Fortschreiten zum vollendeten Hasse als möglich erscheinen. Und so ist es in der That. Kann der Mensch Gott und das Gute rein lieben, dann muß er auch Gott und das Gute hassen können, d. h. natürlich für beide Fälle in der dem Menschen, als einem vernünftig-moralischen, aber erschaffenen, mithin untergeordneten Wesen, angewiesenen Sphäre.

Wenn nun diese Rechtfertigung der Ansicht, daß, obgleich die von Christo genannte Sünde auf den Menschen keine wirkliche Anwendung leide, derselbe sie doch zu fliehen und sich davor zu hüten habe, nicht genügen kann: so verlangt auf der andern Seite der hohe Ernst und Nachdruck, mit welchem Jesus hier spricht, daß wir annehmen, er habe von einer Sünde geredet, welche wirklich bei Menschen sich zeigt, eben so wie die *βλασφημία* überhaupt und das *λόγον εἰπεῖν κατὰ τ. πν. τ. ἁ.* insbesondere. Auf jeden Fall müßte, wäre das nicht so, der Ausspruch Christi eine, wenn auch nur leise, Andeutung enthalten, daß er unter der unverzeihlichen Sünde eine dem Menschen unerreichbare meine. Bezieht sich das *ἀφεθήσεται* auf Menschen, warum soll sich das *οὐκ ἀφεθήσεται* nicht auch auf sie, sondern auf den Teufel, beziehen? Endlich wäre auch nicht abzusehen, in welchem Sinne der Herr dem Teufel das Vergebung-Finden *ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι* abspreche. Auch Johannes, der Verkündiger einer ganz allgemeinen Versöhnung (1 Joh. 2, 1), würde nicht in eben dem Briefe (5, 16) so bestimmt sagen: *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς*

θάνατον, wenn er, im Vorhergehenden und Nachfolgenden von wirklich unter den Christen vorkommenden Sünden sprechend, nicht auch hier an eine solche dächte; wenigstens würde der Zusatz: οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ höchst auffallend und völlig überflüssig seyn, da sich nicht wohl denken läßt, er habe sagen wollen, man solle nicht um Vergebung für eine nur dem Teufel eigenthümliche Sünde bitten. Die Aufforderung, nicht ein Anwalt des Teufels zu werden, wäre doch gewiß sehr sonderbar [a]). Dazu kommt nun, daß der Verfasser des Hebräerbriefes Cap. 10, 26 ebenfalls von Sünden spricht (s. oben), für welche es kein Opfer mehr gebe, sondern nur ein schreckliches Warten des Gerichts u. s. w. Daraus folgt also, daß in der heiligen Schrift wirklich von unerlaßlichen Sünden die Rede ist, daß mithin der Heiland und seine Apostel ein Versinken des Menschen bis zu dem untersten Grade der Schlechtigkeit nicht nur für möglich, sondern für wirklich angesehen haben. Aus diesem einfachen Grunde halten wir uns denn für hinlänglich befugt, das Fundament, auf welches Dr. C. L. Nitzsch seine Beweisführung stützt, ein nicht völlig sicheres zu nennen und zu behaupten, es müsse der Fall eintreten, daß ein Mensch nicht bloß aus Verblendung und sinnlicher Leidenschaft das Gute dem Angenehmen und Nützlichen nachsetze, sondern daß er dem Guten, als solchem, aus Haß widerstrebe und feindselig entgegentrete. Wir wollen uns hier nicht auf einen Dichter, Shakespeare, der übrigens

a) Was Dr. C. L. Nitzsch über diese johanneische Stelle p. 297 sq. sagt, widerlegt unsere Ansicht von derselben keineswegs. Lücke zu der Stelle S. 231 sagt: „Es muß der Unterschied zwischen der Todsünde (unter der eine ganze Art von Sünde unter den Christen zu verstehen) und der Sünde nicht zum Tode ein äußerlich erkennbarer und den Lesern nicht unbekannter seyn; im entgegengesetzten Falle wäre die Vorschrift zwecklos, ja gefährlich, auch würde der Unterschied genauer angegeben worden seyn."

anerkanntermaßen ein genauer Menschenkenner war, berufen und die von tiefer psychologischer Wahrheit zeugenden Worte Richard's III. (in dem Prolog zu dem Stücke) für unsere Meinung anführen:

> weil ich nicht als ein Verliebter
> Kann kürzen diese fein beredten Tage,
> Bin ich gewillt, ein Bösewicht zu werden,
> Und feind den eiteln Freuden dieser Tage.

Aber folgende mit unserer Ansicht völlig übereinstimmenden, und auch durch die Erfahrung und Geschichte nur zu oft bestätigten Worte des Herrn Dr. C. J. Nitzsch a) mögen uns zur Stütze gegen die zuletzt bestrittene Ansicht dienen: „Gedenkbar, und also Gegenstand der Warnung bleibt es, daß der Mensch in's Endlose hin den Erbietungen der Gnade widerstrebe, und nicht bloß dem durch äußere Gesandtschaften und Lehren vermittelten Worte Gottes, sondern auch dem ganz unvermittelten oder dem heiligen Geiste widerstrebe, und endlich nicht bloß träge oder feig sich ihnen entziehe, sondern falsch und gehässig das Göttliche als Teuflisches darzustellen versuche, kurz den Geist lästere."

Wir haben nun die im Eingange aufgeworfene Frage, ob der Grund der Nichtvergebung dieser Sünde auf Seiten Gottes oder auf Seiten des dieselbe begehenden Menschen liege, zu beantworten. Schon aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß der erste Theil dieser Frage entschieden verneint werden müsse b). Denn da nach der Lehre des Evangeliums die Gnade Gottes eine ganz allgemeine ist, in dem Sinne, daß er Niemanden von der Möglichkeit der Beseligung ausschließt, daß er Allen zu vergeben den gnädigen Willen hat: so kann auch bei dieser Sünde die Ursache der Nichtvergebung nicht in Gott, son-

---

a) M. s. die genannte Abhandlung in den Stud. u. Krit. S. 650.
b) S. auch bei Olshausen a. a. O. S. 399 oben.

dern nur darin liegen, daß derjenige, welcher sie begeht, durch seine eigne Unbußfertigkeit sich der Aufnahme der Vergebung unfähig gemacht hat. Denn Vergebung der Sünde ist nicht etwas dem Menschen von Gott Aufgezwungenes, ohne alle geistige Selbstthätigkeit, ja gegen seinen Willen ihm Gegebenes, sondern sie ist nur für den Menschen da, welcher die dargebotene Gnade Gottes anzunehmen, zu ergreifen vermag; sie setzt also, außer der Sehnsucht des Herzens nach ihr, auch zum Mindesten die, nicht bloß passive, sondern active Receptivität für die Gnade, mithin das Vorhandenseyn des, wenn auch nur als schwacher Ueberrest sich kundgebenden Lebens in Gott voraus. Soweit macht diese Frage keine Schwierigkeit; dieselbe zeigt sich aber in höherem Grade, sobald die Frage auf folgende Weise gestellt wird: Ist diese Unfähigkeit absolut und unabänderlich mit dem Daseyn jener Sünde gegeben, oder läßt sie noch die Möglichkeit ihres Aufhörens und somit die Möglichkeit des der Vergebung Wiederfähigwerdens zu? Wegen des dem Gefühle zu sehr widerstrebenden Resultates, welches die Bejahung des ersten Theiles der Frage mit sich führt, haben die meisten Ausleger dieselbe verneint, und von vorn herein behauptet, es könne die Nichtvergebung nur so lange gelten, als der Sünder sich nicht bessere; aber diese Besserung bleibe an und für sich immer noch möglich, und insbesondere könne ja Gott jeden Stolz demüthigen und jedes harte Herz erweichen (Matth. 19, 26); daher sey vor ihm keine Sünde absolut unerlaßlich a); Schleiermacher b) sagt sogar: „Allgemein ist der Satz, als ob irgend eine Sünde, auch nachdem sie aufgehört, nicht könne vergeben werden, als die Allgemeinheit der Erlösung beschrän-

---

a) S. v. Ammon a. a. O. S. XX; Knapp a. a. O. S. 92; C. L. Nitzsch a. a. O. S. 271.

b) Der christliche Glaube Th. 2 §. 96 S. 82 f. der ersten Auflage.

kend zu verwerfen; und dieß ist der Kanon, nach welchem auch in Bezug auf die Erklärung jener einzelnen Sünde die Auslegungskunst zu verfahren hat." Während wir das Erste unbedingt als wahr anerkennen, daß jede Sünde, wenn sie aufgehört hat, könne vergeben werden, müssen wir jedoch den darnach aufgestellten Kanon, als auf unsere Stelle nicht anwendbar, eben so unbedingt verwerfen, weil er die Auslegungskunst zum großen Nachtheil unbefangener exegetischer Forschung binden und beschränken würde, wenn er allgemeine Gültigkeit erlangte. Wir haben schon bemerkt, und bewährte Gelehrte stehen auf unserer Seite, daß die Erlösung nicht als eine absolut-allgemeine angesehen werden dürfe, weil sie von der Receptivität des zu Erlösenden abhängig ist. Es fragt sich demnach, ob es nicht Fälle geben könne, wo diese Allgemeinheit der Erlösung durch die Natur der Sünde selbst beschränkt wird, weil eben die Sünde nicht aufhört, weil der Sünder sich zu bekehren völlig und absolut unfähig geworden ist? Und dieser Fall tritt bei der Sünde wider den heiligen Geist ein. Gesetzt, jene Meinung der genannten Gelehrten, auch der Lästerer des heiligen Geistes könne sich ja doch noch bessern, und deßhalb noch Vergebung empfangen, wäre zuläßlich, dann würde Christus in unserer Stelle Folgendes behaupten: Jede Sünde und Blasphemie, selbst die des Menschensohnes, wird vergeben werden (d. h. wenn, was nothwendige Bedingung aller Vergebung ist, der Sünder Buße thut und im Glauben sich bessert); die Blasphemie des heiligen Geistes aber wird nicht, weder in diesem, noch in dem zukünftigen Leben, vergeben werden (es sey denn, daß möglicherweise der Sünder die Bedingungen doch noch erfülle; dann wird auch diese Sünde ihm vergeben werden). Bei dieser Erklärung ließe sich einmal nicht einsehen, was der strenge Gegensatz zwischen ἀφεθήσεται und οὐκ ἀφεθήσεται mit dem Zusatze in V. 32 bedeuten solle, und dann

würde der Ausspruch Christi zum Mindesten etwas sehr Ueberflüssiges enthalten. Es käme diese Auffassung der Stelle ganz auf die oben schon aus sprachlichen Gründen abgewiesene Annahme zurück, daß die hier genannte Sünde nur sehr schwer und selten Vergebung finde. Da nun aber, wie im Frühern gezeigt worden ist, die Blasphemie des heiligen Geistes auf einen Seelenzustand zurückgeführt werden muß, der für das höhere Leben in Gott, für das Gute völlig abgestorben ist; da auch der Verfasser des Hebräerbriefs 6, 4 ff. geradezu in einem gegebenen Falle die Unmöglichkeit der Buße und Besserung behauptet a): so sehen wir uns genöthigt, hier, wo die nothwendige conditio, sine qua non der Vergebungsfähigkeit gänzlich aufgehört hat, auf dem Satze zu verharren, daß eine Beschränkung der allgemeinen Erlösung von Jesu ausgesprochen worden sey, und daß Gott, der zwar, abgesehen von seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, unbezweifelt die Macht hat, alle Sünden vergeben zu können, doch nicht den, gegen jene Eigenschaften streitenden Willen haben könne, seine Gnade dem völlig abgestorbenen Sünder zuzuwenden, so daß also, moralisch aufgefaßt, der Ausspruch Matth. 19, 26: „Bei Menschen ist's unmöglich; aber bei Gott sind alle Dinge möglich," in diesem Falle seine Anwendbarkeit verliert.

Weil indessen die bestimmte Angabe, wo und bei wem diese Sünde sich findet, dem kurzsichtigen und mannichfach getrübten Auge des Menschen nicht möglich seyn wird, da er Niemanden ganz genau und vollkommen kennt; weil nur der allwissende Gott darüber entscheiden kann: so scheint für die specielle Anwendung dieses Ausspruches

---

a) Die Worte lauten: ἀδύνατον, τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας, ... καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου .... καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν κ. τ. λ.

Jesu auf einzelne Individuen und besondere Fälle der Ausweg der richtigste, ja der einzig richtige zu seyn, daß nie ein Mensch sich anmaßen dürfe, in Bezug auf einen Andern mit Bestimmtheit zu behaupten, er habe die Blasphemie des heiligen Geistes wirklich begangen, er habe in der That und völlig alles Lebens aus Gott sich beraubt; sondern daß er sich stets darauf beschränke, den, welchen er diesem Endpuncte sittlicher Verschlechterung entgegengehen sieht, auf das Ende seines Weges warnend aufmerksam zu machen; und daß jeder in Bezug auf sich selbst den Satz festhalte, den Dr. Olshausen S. 398 f. ebenfalls richtig angibt, es sey da jene unverzeihliche Sünde noch nicht wirklich in's Leben getreten, wo noch Unruhe des Herzens, Bangigkeit wegen der Zukunft und Sehnsucht nach der Gnade Gottes vorhanden ist. Aber jeder Seelsorger hüte sich wohl, die Menschen dadurch sicher zu machen und einzuschläfern, daß er ihnen sagt, es könne der Mensch als solcher nie diese Sünde wirklich begehen, nie die unterste Stufe des geistigen Todes wirklich erreichen. Denn dadurch würde der sittliche Ernst evangelischer Wahrheit geschwächt, ja untergraben.

Es bleibt uns nun nur noch die Frage zu beantworten übrig, ob die genannte Blasphemie des heiligen Geistes in dem von den Evangelisten angegebenen Falle von den Pharisäern wirklich begangen worden sey, ob Christus hier über sie das ewige Verdammungsurtheil ausgesprochen habe? Knapp und die meisten ältern und neuern Ausleger behaupten dieß, und jener beruft sich darauf, daß Christus, als Herzenskündiger, bei dieser besondern Gelegenheit die gänzliche Unverbesserlichkeit seiner Feinde deutlich erkannt und deßhalb so bestimmt über sie geurtheilt habe. Die Befugniß, über eines Andern Seelenzustand zu entscheiden, welche ich — gewiß mit Recht — so eben dem Menschen abgesprochen habe, stand ohne allen Zweifel dem Heilande, als dem, welcher wohl wußte,

was im Menschen sey, zu, und in sofern würde ich, wenn Jesu eigene Worte zu jener Annahme Knapp's nöthigten, keinen Augenblick anstehen, derselben beizustimmen; indessen ich meine, daß hier diese zwingende Nothwendigkeit keineswegs gegeben sey.

Zwar bieten uns die Berichte der Evangelisten über den sittlichen Standpunct der Pharisäer und Schriftgelehrten ein höchst trauriges Bild dar, in welchem diese Männer als solche erscheinen, welche fast auf die möglichst niedrige Stufe der sittlichen Ausbildung hinabgesunken waren. Aber wie schlecht und verderbt sie auch gewesen seyen, es geht doch aus Allem, was wir von ihrem Treiben und ihrer Gesinnung erfahren, hervor, daß Jesus vollen Grund hatte, am Kreuze noch für sie zu beten: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun! Ein Urtheil, welches auch Petrus Apostelgesch. 3, 17 wiederholt. Auf viele von ihnen fand wohl auch das Wort des Herrn, Joh. 16, 2 f., seine Anwendung: Es kommt die Zeit, daß, wer euch tödtet, wird meinen, er thue Gott einen Dienst daran. Und Solches werden sie euch darum thun, weil sie weder meinen Vater, noch mich erkennen. — Schon dieß begünstigt die Ansicht, daß Jesus nicht geradezu seine Gegner der wirklich begangenen Blasphemie des heiligen Geistes habe anklagen und ihnen für immer die Möglichkeit, Vergebung zu finden, absprechen wollen. In der That aber liegt auch in seinen Worten nichts, was diese letzte Annahme unterstützt. Betrachten wir den ganzen Hergang und die Veranlassung zu dem uns beschäftigenden Ausspruche Jesu genauer, so ist dieselbe folgende: Die Pharisäer werfen dem Herrn bei Gelegenheit der Heilung eines Dämonischen vor, er treibe die Dämonen aus mit Hülfe Beelzebuls, des Obersten der Dämonen. Eine offenbare Ungereimtheit, die, wie Jesus ihnen V. 25—30 nachweist, nicht nur aller gesunden Vernunft und der Natur der Sache, sondern auch ihren

eigenen Ansichten von den Bedingungen, unter denen Teufelaustreibung allein möglich und denkbar sey, widersprach. Nachdem nun Jesus diesen Gegenbeweis mit schlagenden Gründen geführt und dadurch dargethan hat, daß sie bei ruhiger Beurtheilung der Umstände und bei reiflicher Ueberlegung von selbst das Unstatthafte ihrer Behauptung erkennen und einsehen könnten, fügt er, jedoch ohne specielle Beziehung auf sie, den Satz V. 31 f. hinzu. Das διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, durch welches dieser Satz eingeleitet und mit dem Vorhergehenden verbunden wird, gibt keineswegs einen Beweis, daß Jesus Willens gewesen sey, bestimmt auf den vorliegenden Fall die nachfolgenden Worte zu beziehen in der Weise: Ihr habet die Lästerung des heiligen Geistes euch zu Schulden kommen lassen; darum könnet ihr nun und nimmermehr Vergebung finden. Es ist vielmehr das διὰ τοῦτο κ. τ. λ. nur eine gewöhnliche Uebergangs- und Verbindungsformel, jedoch mit der ausdrücklich darin liegenden Absicht ausgesprochen, daß dadurch die Zuhörer auf die Wichtigkeit des Folgenden aufmerksam gemacht werden sollen a), weil allerdings in dem bisher Gesagten eine Veranlassung zu der nachfolgenden allgemeinen Behauptung lag. Es war nun hier ein doppelter Fall möglich. Entweder handelten die Pharisäer, als sie Jesum einen Verbündeten Beelzebuls nannten, als sie somit die Wirksamkeit Gottes, die mit der Wirksamkeit des Teufels einen entschiedenen Gegensatz bildet, in das Gebiet diabolischer

a) Fritzsche zu dieser Stelle sagt: Formula λέγω ὑμῖν nostris scriptoribus tum solemnis est, ubi quid graviter et severe pronuntiant. Coniungit enim (Iesus), quae a v. 25 sigillatim percucurrerat. Sehr richtig macht v. Ammon a. a. O. S. XVII auch auf den ganz allgemeinen Ausdruck ὃς δ' ἂν εἴπῃ u. s. w. aufmerksam, der nicht in der Art individualisirt werden dürfe, daß man ihn bloß auf die Pharisäer beziehe. Auch C. L. Nitzsch a. a. O. S. 277 f. ist dieser Ansicht.

Kraftäußerungen herabzogen und auf diese Weise die ihrer Natur und ihrem Wesen nach völlig entgegengesetzten Dinge vermengten, — entweder handelten sie hierbei bloß aus leidenschaftlicher Verblendung, aus Haß gegen den ihrem Ansehen beim Volke so vielfach Abbruch thuenden galiläischen Propheten, oder aus andern unlautern, selbstsüchtigen Antrieben, so daß sie, der zu ihrer Zeit sehr gewöhnlichen Ansicht gemäß, daß die Dämonen und namentlich deren Oberhaupt in den falschen Propheten wirksam seyen und deren scheinbar große Thaten bewirkten, ernstlich meinten, Jesus sey ein solcher falscher Prophet und verrichte seine Wunder unter Beistand des Teufels. Dabei müßten sie dann freilich der Widersinnigkeit und Verkehrtheit, die in dieser Annahme lag, sich gar nicht oder doch nicht deutlich bewußt geworden seyn; was übrigens, wie die tägliche Erfahrung lehrt, dem eingenommenen, vorurtheilsvollen Menschen in seiner Verblendung und Leidenschaftlichkeit häufig begegnet. Bei diesem πρῶτον ψεῦδος konnten sie nun, indem sie die Behauptung V. 24 aussprachen, wirklich darauf ausgehen, Jesum, den Menschensohn, den Messias (welchen sie aber nach ihren nationalen, verkehrten Messiashoffnungen in ihm nicht erkennen konnten, und in Folge ihres hochmüthigen Sinnes zu erkennen sich auch nicht die Mühe gaben) zu kränken, zu verhöhnen, vor dem Volke zu lästern (λόγον εἰπεῖν κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου). — Oder man muß annehmen, daß die Pharisäer sich alles das, was Jesus zu ihrer Widerlegung V. 25—30 sagt, bevor sie jene Beschuldigung vorbrachten, selbst schon gesagt hatten, d. h. daß sie recht gut wußten und mit voller Deutlichkeit einsahen, die Austreibung der Dämonen, von Jesu verrichtet, könne nur und nicht anders, als durch den Geist Gottes, durch die Thätigkeit des dem Bösen geradezu entgegengesetzten guten, heiligen Geistes geschehen, Jesus müsse also ein Gesandter Gottes, könne nicht ein Ver-

bündeter Beelzebuls seyn; daß sie aber trotz dieser klaren Erkenntniß, gegen ihr besseres Wissen, absichtlich, aus Feindschaft nicht gegen Jesu Person, sondern gegen das Gute selbst, das in Jesu als der heilige Geist Gottes personificirt sich kund gab, dennoch jene Anschuldigung aussprachen.

In dem letzteren Falle begingen sie ohne Zweifel die Blasphemie, die keine Vergebung findet; in dem ersteren dagegen versündigten sie sich zwar auch sehr schwer; aber die Blasphemie des heiligen Geistes begingen sie nicht, und es blieb hier immer noch die Möglichkeit, daß sie einst aus dem Sündenschlafe erwachen, von dem Taumel der Verblendung und Leidenschaftlichkeit zu nüchterner, besonnener Ueberlegung zurückkehren würden. Fassen wir nun nochmals das Wesen der Lästerung des heiligen Geistes, wie wir es in dem Früheren zu entwickeln versucht haben, in's Auge; berücksichtigen wir dabei den ganzen Hergang der Sache und die hier obwaltenden Verhältnisse: so müssen wir dem Dr. Olshausen beipflichten, welcher annimmt, Jesus habe, ohne die Sache bestimmt entscheiden zu wollen, diesen ernsten Ausspruch nur deßhalb hinzugefügt, um die Pharisäer darauf aufmerksam zu machen, wohin ein Seelenzustand, wie der ihrige war, den Menschen führen könne, bei anhaltendem Verharren auf diesem Wege führen müsse; um sie ferner zu ermahnen, daß sie sich gewissenhaft prüfen sollten, welcher von den genannten Sünden sie sich bewußt seyen, ob der die Möglichkeit der Vergebung noch zulassenden, oder der dieselbe unbedingt abweisenden, und wie weit sie auf dem Wege der Verschlechterung überhaupt schon fortgeschritten seyen; endlich um sie zu warnen, daß sie es doch ja nicht zu diesem Endpuncte völligen Absterbens für das Gute und Wahre bei sich möchten kommen lassen. Darum fährt er in den folgenden Versen so fort, daß er sie nun direct angreift und ihnen den schon sehr finstern Grund ihres Innern

aufdeckt; darum sagt er ihnen, daß sie es ja nicht mit ihren Worten leicht nehmen dürften, weil diese immer einen Beweis von der Schlechtigkeit ihres Herzens abgäben und weil sie auch darüber zur strengen Rechenschaft würden gezogen werden.

Möchte — mit diesem aufrichtigen Wunsche schließe ich diesen Versuch, eins der schwierigsten Probleme der heiligen Schrift zu lösen — möchte derselbe, wenn auch nicht völlig genügend und die Sache durchaus erschöpfend, doch als ein solcher erscheinen, welcher die richtige Auffassung der vorliegenden Stelle in etwas befördert und zur Gewinnung eines genügenden Resultats beigetragen hat!

2.

Einige Bemerkungen über die Schriften des Juden Philo,

angeknüpft an eine Untersuchung über deren ursprüngliche Anordnung.

Von

Dr. August Ferdinand Dähne,

Licentiaten der Theologie an der Universität zu Halle.

Es ist nichts weniger als gleichgültig, in welcher Ordnung die Schriften des Philo zusammengestellt werden. Vorerst hängt deren größerer Theil so eng und so nothwendig zusammen, daß ihr Verständniß durch eine fehlerhafte Anordnung ungemein erschwert wird; wie denn z. B. wohl Niemand selbst nach zwei- und dreimaligem Lesen derselben in der verkehrten Reihenfolge, wie sie sich bei

Turnebus und Höschel a) finden, in ihren Sinn und Plan eine klare Einsicht gewinnen mag; und dann übt auch die Entscheidung über die Anordnung dieser Schriften einen bestimmenden Einfluß auf die Untersuchung, in welcher Zeit dieselben geschrieben seyen, und somit auf die andere, in welchem Entstehungsverhältnisse die philonische Philosophie und die christliche Lehre zu einander stehen, ob nothwendig in einem coordinirt-unabhängigen, oder ob möglicher Weise in einem subordinirt-abhängigen. So hat erst neuerdings Hr. Gfrörer in seiner kritischen Geschichte des Urchristenthums b) nachgewiesen zu haben geglaubt, daß Ph's. Schriften de somniis die letzten aller seiner dogmatisch wichtigen, diese selbst aber in den Jahren 37 oder 38 n. Ch. abgefaßt seyen, unter welcher Voraussetzung er denn auch natürlich jeden christlichen Einfluß auf dieselben nicht sowohl unwahrscheinlich, als unmöglich nennt.

Letzterer hat nun aber auch eben in dem genannten Werke durch seine neuesten Untersuchungen mannichfache Unordnungen in die Schriften des Ph. hineingebracht und es scheint mir um so weniger unangemessen, dieselben hier zurückzuweisen, da nach vieljähriger, fast durchgängiger, wenigstens minder bedeutungsvoll unterbrochener Stille über Ph. nun eine regere Theilnahme an ihm, wie sie sich etwa um die Mitte und den Ausgang des vorigen Jahrhunderts in den Arbeiten eines Benzel, Markland,

a) Die Ausgabe des Turnebus (Paris 1552, Fol.) verbessert durch Höschel erschien zuerst Col. Allobrog. 1613, Fol., wiederholt Paris 1640, Fol., und Frankf. 1691, Fol. Der Seitenzahlen letzterer Ausgabe, die mit denen der paris. übereinstimmen, bediene ich mich zum Citiren, da sie die neuern Herausgeber des Philo in die ihrigen bemerkt haben.

b) Bis jetzt ist der 1. Band in 2 Abth. erschienen, Stuttgart, 1831, 8., von denen die erstere auf 534 S. sich ausschließend mit Philo beschäftigt.

Mangey, Pfeiffer, Carpzov, Hornemann u. A. aussprach, vielleicht schon durch die glückliche Entdeckung neuer Quellen über ihn a) hervorgerufen worden ist, und da namentlich Hr. Dr. Großmann uns mit dem Versprechen einer bessern Ausgabe dieses jüdischen Philosophen erfreut hat b), ein Versprechen, welches nicht leicht Jemand in gleich vorzüglichem Grade würde lösen können, als eben dieser mit classischem und philonischem Sprachgebrauche, so wie mit philonischer Denkweise so innig befreundete Gelehrte, vor dessen Lösung wohl aber auch jeder Beitrag, der dieses langwierige und mühevolle Unternehmen irgend wie erleichtert und fördert, mit Dank aufgenommen werden möchte c).

Dieß die Gründe, welche mich bestimmten, nachfolgende Untersuchung über die Anordnung der philonischen Schriften und einige Bemerkungen über letztere überhaupt der Oeffentlichkeit zu übergeben. Beide sind ein Erzeugniß des besondern Interesses, welches mir die alexandrinische Religionsphilosophie in den Jahrhunderten um

---

a) Zuerst fand Ang. Majo in der florentinischen Bibliothek die beiden kleinen Schriften de festo cophini und de parentibus colendis im Originale und gab sie mit lateinischer Uebersetzung und Noten heraus, Mediol. 1818. Dann hat auch Joh. Bapt. Aucher, Vic. gen. congreg. Mechitaristarum, noch einige Bücher in armenischer Uebersetzung aufgefunden und in's Lateinische übergetragen herausgegeben: 2 Bücher de providentia und 1 Buch de animalibus, Venet. 1822, Fol. min.; ferner die Quaestt. und Solutt. in Genes. sermm. IV., dergl. II in Exod., zugleich mit den Sermonibus de Sampsone, de Iona und de tribus angelis Abrahamo apparentibus unter dem Titel: Philonis Iud. Paralipomena Armena ib. 1826. Fol. min.

b) Quaestionum Philonearum primae part. prim. Lips. 1829. p. 7.

c) Wie vorzüglich schätzbar und wichtig war in dieser Rücksicht die neulich in den Studien und Kritiken (1832. Heft 1.) von Friedr. Creuzer mitgetheilte Abhandlung: Zur Kritik der Schriften des Juden Philo.

Chr. G. eingeflößt hat, ein Gegenstand, über welchen ich mich auch noch später einmal in ausführlicher Darstellung vor dem gelehrten Publico auszusprechen gedenke.

Aus einer Untersuchung über die Anordnung philonischer Schriften scheiden sich natürlich zwei Classen Schriften von selbst aus, solche, die dem Philo mit Unrecht beigelegt werden, und andere, bei denen keine Entscheidungsgründe für eine besondere Anordnung vorliegen.

Zu ersteren gehört anerkanntermaßen die Schrift de mundo, eine Compilation philonischer Sätze zu einem nicht philonischen Buche. Zu solchen nicht philonischen Büchern müssen wohl aber auch, wie ich glaube, die von Aucher mitgetheilten über Simson und Jonas gerechnet werden. Der Simson ist ein Fragment einer wahrscheinlich bei einer Hochzeit gehaltenen Rede über Simson, namentlich über dessen Verhältniß zur Delila. Der Verf. spricht vor einer großen Anzahl Zuhörer (p. 570. 72), theilt diese Rede, nach einer Einleitung, wie eine Predigt, in Theile, und will primum, ut accusationem de alienigenis (Philistaeis) faciens, dolum malae eorum voluntatis declarare, deinde vero (efficere), ut praesens sermo auditoribus prosit. Das Ganze ist ein Fragment, dem es an einem Anfange und an einem Ende fehlt, wie die ersten Worte: Quum ergo, a gurgite luxuriae raptus, illuviem passus fuerit etc. und der nicht vollendete Plan beweisen, und hat keinen Funken von dem Feuer, mit welchem Ph. seine Geistesproducte auszustatten pflegt, keinen Anklang an seine philosophische Methode, die sich in allen seinen Schriften so charakteristisch ausspricht, ja im Gegentheile bekennt sich der Verf. des Simson zu Ansichten, die denen des Ph. entschieden entgegenstehen. So kennt er einen Teufel, vergl. p. 550 „erat autem una cum sensibili tonsore et intelligibilis tonsor diabolus, qui cum crinibus virtutem etiam decidit" rell., während Ph. gegen den Glauben an ursprüng-

lich böse Geister ankämpft a) und seines intellectualen Pantheismus halber ankämpfen mußte; so kennt der Vfr. die Engelnamen Michael, Gabriel p. 558, während Ph. keine dergl. Engelnamen nennt. Andere dogmat. Abweichungen begründen jedoch zugleich das eigne Alterthum des Stücks. Sehr merkwürdig ist hierin die Stelle p. 557, wo der Vfr. des Simson von den durch Abrahams Gastfreundschaft aufgenommenen drei Engeln spricht, welche bei diesem, ohne jedoch die Speisen eigentlich zu verzehren, gegessen hätten. „Verum quomodo, läßt er sich fragen, si illi sine gustatione a cibis discesserunt, propositi cibi consumti fuerint? Er antwortet „quia igne pleni erant angeli, ignis specie consumpsere cibos." Fast möchte keine Ansicht der reinen alexandrinisch-intellectualen Philosophie des Ph. so fern stehn, als diese. Auch dem Ph. sind allerdings die Engel Lichtwesen, aber bloß in so fern sie νοερὰ sind und ihr Licht gleichsam in sich tragen, da die Vernunft nicht des äußern, hinzutretenden Lichtes bedarf, um klar und hell zu seyn b): allein doch findet auch jene Ansicht während der ersten christlichen Jahrhunderte in gnostisch-persischen Speculationen mehrere Analogieen.

So möchte also wohl der Name Ph's, welchen Aucher diesem Producte vorausgesetzt hat, ob er ihn schon, wie er ehrlich gesteht, nicht in den Handschriften fand, demselben nicht mit Recht zugeschrieben werden können. Eben so wenig aber auch dem Buche de Iona, welches nach Aucher's Zeugniß (p. 549) diesen Namen seines Vfs. auch in den Handschriften führt. Dieses Buch, ebenfalls eine

a) Vergl. de gigant. p. 286.

b) So wurde der, welcher zu dem Umgange mit den λόγοις, oder, was hiermit gleich bedeutend war (cfr. de somn. I. p. 583. de vita Mos. I. p. 612.), mit den ἀγγέλοις gelange, περιλάμπεται ἀκτῖσι τῆς λογικῆς πηγῆς τοῦ τελεσφόρου θεοῦ, de somn. I. p. 582 sq., aber dieß Licht war, wie er an dieser Stelle selbst aussagt, ἀσώματον. Die nähere oben mitgetheilte Erklärung findet sich de nomin. mutat. p. 1044.

Homilie, behandelt die Nachrichten über den Jonas nicht nur nicht in philonischem Geiste, sondern ohne allen Geist. Ersteres geht aus Stellen hervor, wie sich nicht weit vom Anfange (p. 579) eine findet „Accedens itaque ad eum (Ionam) Dominus, ut iam pridem solebat", Worte, die Ph.'s übergroße Religiosität und Furcht vor Entweihung göttlicher Majestät nie gesprochen hätte. Letzteres aus den abgeschmacktesten, ungereimtesten und bibelwidrigen Zusätzen zu der Geschichte. So hält Jonas, der ängstlich über den an ihn ergangenen Befehl am Gestade des Meeres spazieren geht, mit den Schiffern auf einem Kriegsschiffe, das ihm entgegenkommt, ein langes Gespräch (p. 581 s.); so wird der Schiffsherr mitten in der Angst seiner verzweifelten Lage und dem Toben des Sturm's am Schnarchen des Jonas inne, daß dieser schläft (p. 583), und Aehnl. mehr. Nach diesem Buche folgt ein kleines Fragmentchen p. 612, welches auch den Titel hat: Philonis de Iona und sein Glossarius dessen zweite Sectio nennt. Aucher weiß nicht, wie dieß hierher gekommen sey, da es eine sehr große Aehnlichkeit mit einer Homilie über den Jonas von Ananias, einem armenischen Doctor, habe. Höchstwahrscheinlich mag auch das vorhergehende Buch unter diese Rubrik gehören und entweder genannten Ananias, oder sonst einen Homileten späterer Zeit zum Vfr. haben. Den Charakter einer bestimmten Zeit trägt es nicht, es ist überhaupt charakterlos.

Neben dieser wird auch eine zweite Classe Schriften nicht in den Bereich unsrer Untersuchung treten, nämlich solche, die zwar ächt philonisch sind, aber über deren Zeit und Reihenverhältniß zu den größern Werken keine nähern Bestimmungsgründe vorliegen. Hierher gehören vorerst die wahrscheinlich in frühern Lebensjahren geschriebenen Bücher de mundi incorruptibilitate, quod omnis probus liber sit, und de vita contemplativa, das letztre, welches uns über den Zweck und die äußere Lage der Therapeuten belehrt,

bezieht sich auf gegebene Nachrichten über die Essener, die sich in dem mittleren finden. Diese drei sind theils philosophischen, theils geschichtlich-philosophischen Inhalts. Die zwei politischen Bücher adversus Flaccum und die legatio ad Caium, die gleichfalls hierher zu rechnen sind, fallen in späte Zeiten, da die politischen Unglücksfälle, über welche sie klagen, den Ph. erst als Greis trafen. In diese Zeit ungefähr reiht sich auch das von Aucher mitgetheilte Buch de ratione brutorum animalium wegen p. 152 ein, da auch hier der Gesandtschaft nach Rom gedacht wird, und sollten, wie Aucher vermuthet, die beiden Bücher de providentia mit dem eben erwähnten wirklich zusammengehangen haben: so würde sich diese Angabe auch auf sie ausdehnen. In diesen drei letzten Schriften sind uns übrigens wohl auch einige von den Dialogen Ph.'s erhalten, auf welche er selbst an einer Stelle hinweist a). Noch eine Schrift ist hier zu nennen übrig de nobilitate, welche zwar Mangey in das große Hauptwerk aufnimmt, und Gfrörer b) nicht gerade entschieden von diesem hinwegweist, welche aber an der Stelle, die sie dort einnehmen soll, sehr ungeschickt stehn würde. (Den Nachweis unten.) Es scheint mir vielmehr dieß Buch, in welchem die Heiden durch Vernunftgründe und Geschichtserfahrung aufgefordert werden, sich nicht der Vorzüge ihrer Geburt zu überheben, und die Juden zu verachten, angemessen als ein Fragment der Apologie für seine Landsleute angesehen werden zu können, von welcher uns Eusebius noch mehrere Stücke aufbehalten hat c).

a) Cf. lib. de his verbis: resipuit Noah p. 275: σοφίαν μὲν γὰρ Ἰσαάκ, σοφιστείαν δὲ Ἰσμαὴλ κεκλήρωται, ὡς ἐπειδὰν ἑκάτερον χαρακτηρίζωμεν ἔν τισι διαλόγοις ἐπεδείκνυμεν.

b) A. a. O. I. p. 26.

c) H. E. VIII, 8, wo ein größeres Stück aus der ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων des Ph. mitgetheilt wird, welches Mangey II. p. 632 ss. wiedergibt. Auch die zwei vorausgehenden Fragmente von p. 626 an scheinen zu dieser Apologie zu gehören.

Die sämmtlichen nun noch nicht erwähnten Schriften des Ph. enthalten Erläuterungen über die mosaischen Bücher und zerfallen in zwei von einander geschiedene Gesammtwerke, von denen das eine, ungleich größere, bedeutendere und griechisch erhaltene in ununterbrochener Rede (εἱρμῷ καὶ ἀκολουθίᾳ) die Erklärungen gibt, das andre aber in fortlaufenden Fragen und Antworten über Theile der Genesis und des Exodus besteht (κατὰ μέρος διαστολὰς κεφαλαίων τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ζητουμένων ἐπιστάσεις καὶ διαλύσεις ποιούμενος, cf. Euseb. H. E. II, 18). Von ersterem zuerst.

Um nun aber den Zweck und den Gang, den Ph. in diesem Gesammtwerke verfolgt, kennen zu lernen, ist es unumgänglich nothwendig, sich vor Allem mit den Ansichten vertraut zu machen, welche Ph. über den Inhalt der mosaischen Bücher selbst hegte.

Die klarste Stelle hierüber, welche eben deßhalb für unsern Zweck von vorzüglicher Wichtigkeit ist, allein bisher, soviel ich weiß, unberücksichtigt blieb, befindet sich im Leben des Moses II. p. 660. Er hatte vorher Einiges mitgetheilt, welches für den hohen Werth Mosis, als Gesetzgebers, Zeugniß gäbe und fügt diesem nun noch Folgendes bei: „Noch ein vorzüglicheres Lob ist ein anderes, welches die heiligsten Bücher selbst enthalten und zu welchem wir uns jetzt wenden müssen, um den Vorzug ihres Vfr.'s an das Licht zu stellen. Der eine Theil derselben ist historisch (τὸ μέν ἐστιν ἱστορικὸν μέρος), der andre beschäftigt sich mit Geboten und Verboten. Ueber diesen werden wir dann sprechen, wenn wir den, der zu Folge der Anordnung der erste ist, genauer kennen gelernt haben werden. Der historische enthält theils Nachrichten über die Entstehung der Welt (περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως), theils Genealogieen. Dieser genealogische berichtet nun wieder sowohl Strafen für Gottlose, als Belohnungen für Gerechte. (Warum

er der genealogische genannt worden sey, davon später.) Es muß hierbei noch erwähnt werden, fährt Ph. fort, warum Moses an diesen die Gesetzgebung anfügt, da er ja die Gebote und Verbote in den zweiten Theil setzt. Er bestrebte sich nämlich nicht etwa wie ein Historiograph Nachrichten über längst Geschehenes den Nachkommen zur Ergötzlichkeit ohne Nutzen zu hinterlassen, sondern er behandelte die alten Geschichten von vorn, ausgehend von der Entstehung des Alls, damit er dieß doppelte sehr Nothwendige nachwiese, zuerst, daß derselbe Vater und Schöpfer des All's und der wahre Gesetzgeber sey, dann aber, daß der, der sich dieser Gesetze bediene, dem Gange der Natur sich anschließe und der Anordnung des All's gemäß lebe wegen der Harmonie und Uebereinstimmung der Worte mit den Werken und der Werke mit den Worten (d. h. der Gesetze mit dem Geschaffenen)."

In dieser Vorbereitung, welche Moses den eigentlichen Gesetzen vorausgeschickt habe, fand Ph. einen der größten Vorzüge der mos. Gesetzgebung, indem durch jene neben der Identität des Schöpfers und des Gesetzgebers zugleich dargethan werde, wie sehr die Gesetze der Natur, d. h. den Anlagen und den Bedürfnissen derer gemäß seyen, für welche sie gegeben sind, und wie sie eben deßhalb auf die ausgedehnteste und unausgesetzteste Geltung gerechten Anspruch machten a). Während nämlich einige Gesetzgeber ohne irgendwie vernünftige Ueberzeu-

---

a) Er hebt dieß besonders im Fortgange der bezeichneten Stelle hervor; sagt, daß daher diejenigen, welche sich gegen das mos. Gesetz vergingen, nicht etwa nur als Feinde der Menschen, sondern als Feinde des Himmels und der Welt (οὐκ ἀνθρώπων ἐχθροὶ, ἀλλὰ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου) angesehn werden müßten, weßhalb denn auch so ganz eigenthümliche Strafen auf ihre Uebertretung gefolgt seyen, bei denen die Elemente, die Theile der verletzten und übertretenen Natur, selbst mitgewirkt hätten, als Sündfluth, Feuerregen u. s. w.

gungsgründe, als Despoten für Sclaven, festsetzten, was zu thun und zu unterlassen sey, und wie die Uebertreter gestraft werden sollten; andere höchstens mit Hinweisung auf die Zwecke bei Gründung des Staates ihre Gesetze als heilsam und nothwendig zu empfehlen suchten; habe es Moses für zu gering geachtet, den Anfang seiner Schrift mit Nachrichten über die Erbauung irgend einer Stadt zu machen, sondern habe in der Ueberzeugung, daß seine Gesetzgebung zu vorzüglich, zu göttlich sey, um sich auf Einen Kreis der Erde zu beschränken, den Ursprung dieser großen Stadt, des Universums, erzählt, damit, wenn Jemand den Werth der einzelnen Gebote prüfen wolle, er finden möge, daß sie nach Harmonie mit dem Weltalle streben und zu den Einrichtungen der unwandelbaren Natur stimmen.

Diese Ansicht über die Organisation der mosaischen Gesetzgebung, welche sich auch bei Josephus in ähnlicher Weise wiederfindet [a]), kehrt bei Ph. öfter wieder. Wir begnügen uns jedoch nur noch auf den Anfang des Werks de mundi opificio aufmerksam zu machen, theils zur Bestätigung des Gesagten überhaupt, theils um zu belegen, daß schon bei Anfang des Gesammtwerkes zur Erläuterung der mos. Gesetze eben diese Ansicht über dieselben seiner Seele vorgeschwebt habe.

Daß er nun in seinen Erläuterungen über das mos. Gesetz nicht von diesem Gange abgewichen seyn werde, in welchem er einen eigenthümlichen Vorzug des Moses vor allen andern Gesetzgebern erkannte, ist schon an sich klar, wird aber auch noch durch das ausdrückliche Zeug-

---

a) Ioseph. gibt Antiq. I. Prooem. auf ganz ähnliche Weise den Grund an, warum Mos. nicht mit dem Gesetze begonnen: *φαίνεται γὰρ σκοπουμένοις οὕτως* (nach einer solchen Vorbereitung) *οὐδὲν οὔτ᾽ ἄλογον αὐτοῖς, οὔτε πρὸς τὴν μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἀνάρμοστον· πάντα γὰρ τῇ τῶν ὅλων φύσει σύμφωνον ἔχει τὴν διάθεσιν.*

niß einer Stelle belegt, auf die sich freilich Alle zu Gunsten ihrer Anordnung der philonischen Schriften berufen, welche aber offenbar mit Rücksicht auf die eben erwähnte Stelle aufzufassen ist. Sie befindet sich in dem letzten B. dieses Gesammtwerkes de praem. et poen. p. 910. Hier theilt Ph. alle Aussprüche des Moses in drei Gattungen, die erste, sagt er, beschäftigt sich mit der Weltschöpfung (περὶ κοσμοποιΐας), die zweite bezieht sich auf Geschichte (ἱστορικὴ), die dritte endlich auf die Gesetzgebung (νομοθετική). „Die ganze Kosmopöie", fährt er fort, „wird sehr schön und gotteswürdig dargestellt; beginnt mit der Entstehung des Himmels und endet mit der Schöpfung des Menschen. — — — Der historische Theil enthält die Beschreibung bösartiger und redlicher Lebensführungen und die Strafen und die Belohnungen, die jeden von beiden in den verschiedenen Geschlechtern (ἐν ἑκάσταις γενεαῖς) bestimmt worden sind." Dann kommt die Charakteristik des Gesetztheiles, über welche später, und zuletzt fügt Ph. an „von diesem Allen ist in den frühern Büchern die Rede gewesen." Dieß stimmt völlig mit obiger Ansicht überein. Der einzige Unterschied ist unbedeutend und unwesentlich, daß dort zwei Theile, hier drei genennt sind, indem oben dem ersten Theile Beides vorbehalten ward, die Nachricht über die Weltschöpfung und über das Leben guter und böser Menschen, welchen beiden Ph. hier besondere Classen anweist, deren letzterer aber denselben Namen der historischen beilegt, welchen er dort nur auf den zweiten Theil, auf die Biographieen böser und guter Menschen anwandte. Im Uebrigen stimmen diese Angaben fast wörtlich überein a). Eben so sagt er de Abrah. p. 349, indem er eben

a) De praem. et poen. p. 910: ἡ μὲν οὖν κοσμοποιΐα παγκάλως πᾶσα καὶ θεοπρεπῶς μεμήνυται, λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ, καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν ———

zu dem gesetzlichen Theile übergehen will. „Das erste Buch der heil. Gesetze (dieß im weitern Sinne, vermöge dessen die Schriften des Werks überhaupt Gesetze genannt wurden), die in fünf Bücher niedergelegt sind, heißt und ist überschrieben Genesis und hat seinen Namen bekommen von der Weltentstehung, welche im Anfange erzählt wird. Und wenn es auch tausend andere Dinge enthält, Nachrichten über Krieg und Frieden, über reichliche und kärgliche Frucht ——— und über Männer, die theils bösartig, theils tugendhaft gelebt haben: so hat Moses doch, da Alles dieß entweder Theile oder Zustände der Welt ist, —— das ganze Buch der Welt gewidmet. Er fügt zu, wie die Kosmopöie beschaffen sey, habe er in dem frühern Werke (*διὰ τῆς προτέρας συντάξεως*) mitgetheilt und wolle nun zunächst zur Erklärung der Gesetze übergehen (*τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι*). Es ist an sich klar, daß er hier unter *κοσμοποιΐα* denselben Theil verstehe, den er oben in de praem. et poen. den h i s t o r i s c h e n nannte und den er in der Stelle, die wir früher aus den BB. über Moses entnahmen, in den doppelten den k o s m o p o e t i s c h e n und den h i s t o r i s c h e n trennte. Wie er in de praem. et poen. das H i s t o r i s c h e hervorhob, als die Kosmopöie s a c h l i c h umfassend: so hebt er hier in de Abrah. die Kosmopöie hervor, da die Genesis, welche s p r a c h l i c h mit der Kosmopöie zusammenfällt, neben den Mittheilungen über den Ursprung des Vorhandenen auch den Theil der Geschichte enthält,

---

τὸ δὲ ἱστορικὸν μέρος ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων ἐστὶ, καὶ τὰ ὁρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑ κ ά σ τ α ι ς γ ε ν ε α ῖ ς, und Mos. II. p. 660: *τούτων* (scil. der heiligen Schriften) *τὸ μέν ἐστιν ἱ σ τ ο ρ ι κ ὸ ν μ έ ρ ο ς, τὸ δὲ περὶ τὰς προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις... ἔστιν οὖν τοῦ ἱστορικοῦ τὸ μὲν περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τὸ δὲ γ ε ν ε α λ ο γ ι κ ό ν· τοῦ δὲ γενεαλογικοῦ τὸ μὲν περὶ κολάσεως ἀσεβῶν, τὸ δὲ περὶ τιμῆς δικαίων.* rell.

welchen er anderwärts mit dem Namen ἱστορικὸν μέρος τῶν νόμων bezeichnet.

Um den Plan des Ph. bei Behandlung der mos. Gesetzesschriften so weit auszuzeichnen, daß er uns in Anordnung der einzelnen Schriften ein sichrer Führer werde, bedarf es noch einiger Worte, die namentlich dazu bestimmt sind, einer Verwirrung vorzubeugen, von welcher sich H. Gfrörer nicht frei erhielt. Ph. faßte nämlich den Begriff des Gesetzes etwas anders, als wir, und bestimmte ihm somit auch einen andern Umfang. Er selbst gibt de Abrah. p. 350 hierüber Auskunft. Nach den oben mitgetheilten Worten, in welchen er den Umfang des vorausgeschickten Theiles angibt, sagt er, daß er nun zu den Gesetzen fortgehen wolle. Hierbei wolle er nun vorerst die einzelnen Gesetze (τοὺς ἐπὶ μέρους) sich vorbehalten und über die allgemeinern (τοὺς καθολικωτέρους) sprechen. „Diese, fährt er fort, sind Männer, die untadelig und schön gelebt haben, deren Tugenden in die heil. Schriften wie in Säulen eingegraben sind, nicht nur zum Lobe jener, sondern auch um Andere anzuregen und zum Eifer für Gleiches zu treiben. Sie sind die lebenden und die vernünftigen Gesetze". Dieser Theil der Untersuchung über die Gesetze streift an den zweiten des geschichtlichen Theils, oder an den genealogischen an. Beide sollen sich ja an Lebensbeschreibungen von Männern in der mosaischen Geschichte anschließen. Indeß mußte doch der Zweck, den er in jeder einzelnen dieser Untersuchungen zu erreichen suchte, ein anderer seyn, eben je nachdem er diese entweder in den historischen, oder in den gesetzlichen Theil einordnete, wie er sie denn auch de praem. et poen. zusammenstellt a). Der historische Theil sollte den Ursprung

a) Dem historischen Theile schreibt er in der erwähnten Stelle die ἀναγραφὴ πονηρῶν καὶ σπουδαίων βίων und ὁρισθέντα ἑκατέροις ἐπιτίμια καὶ γέρα ἐν ἑκάσταις γενεαῖς zu und dem ersten Theile des νομοθετικὸν diejenigen Gesetze, welche allgemeinern



und die Beschaffenheit alles Gewordenen erläutern, um die spätere Gesetzgebung diesem entsprechend erscheinen zu lassen. Deßhalb konnte er die Nachrichten über das Leben einzelner Männer in den mos. Schriften für den historischen Theil in soweit brauchen, als sie Belehrungen über Anlagen des Menschen und Zustände seiner Seele (τρόπους τῆς ψυχῆς) überhaupt enthielten. Zu diesem Zwecke konnte er Nachrichten über gute und böse Menschen benutzen, weshalb er denn beide in seinem historischen Theile zu bearbeiten versprach und bearbeitet hat. Der gesetzliche Theil dagegen sollte die auf jenen geschichtlichen basirten Vorschriften enthalten. Für diesen Behuf war, wenn er Lebensbeschreibungen überhaupt in seinen Plan zog, die Geschichte nur derjenigen Männer brauchbar, deren Handlungsweise als Muster (κανόνες) für Andere angesehen werden konnte. Diese aber konnten nun auch die Behauptung einer Harmonie zwischen Gesetz und Natur, welche im historischen Theile auf Grund einer Untersuchung über die Beschaffenheit alles Vorhandenen philosophisch vorbereitet worden war, historisch belegen; sie konnten um so mehr für lebende Gesetze gelten, mußten um so wirksamer zur Nacheiferung anreizen, da sie, die noch kein geschriebenes Gesetz hatten, willig und gern demselben gemäß lebten a). Dieser gesetzliche Theil konnte also nur das Leben vorzüglicher Männer bearbeiten, welche er auch allein in diesem Theile geben wollte b). Diese Unterscheidung ist immer fest zu halten, selbst wenn er das Leben derselben Personen z. B. des Abraham, Isaak, Jakob, Moses für beide Zwecke benutzte,

Inhalt haben (καθολικωτέραν ὑπόθεσιν) worunter er ja eben nach de Abrah. die Lebensbeschreibungen guter Menschen verstand (s. weiter unten).

a) Cf. de Abrah. p. 350.

b) l. l. und de decal. p. 744.

im historischen Theile erscheinen sie als τρόποι τῆς ψυχῆς, im legislativen als κανόνες, als νόμοι ἄγραφοι.

Ph. beabsichtigte also nach Vorgang des Moses der Erklärung der eigentlichen Gesetze eine Vorbereitung vorauszuschicken (welche er als ein Ganzes durch die Gesammtnamen ἱστορικὸν — κοσμοποιητικὸν bezeichnete), in welcher er durch Mittheilungen über die Entstehung der Welt (κοσμοποιητικὸν im engern Sinne) und über die natürlichen Anlagen, wie sich diese in den mos. Lebensgeschichten Guter und Böser aussprächen (ἱστορικὸν im engern Sinne — γενεαλογικὸν) den Grund zum spätern Nachweise zu legen, wie sehr die Gesetze der Natur überhaupt und der menschlichen insbesondere gemäß seyen. Bei der Erklärung der Gesetze selbst aber wollte er theils das Leben ausgezeichneter Männer als Vorbilder für Andere benutzen (ἄγραφοι νόμοι), theils die schriftlich gegebenen Gesetze (νόμους ἀναγραφέντας) genauer durchgehn.

So viel über den Plan im Allgemeinen; einige nähere Angaben wird die Fortsetzung dieser Darstellung von selbst herbeiführen.

Die erste Stelle in Ausführung dieses Planes vindicirt sich vermöge ihres ganzen Inhalts die Schrift, welche jetzt den Titel περὶ κοσμοποιΐας, de mundi opificio, führt. Sie beginnt mit Hervorhebung jenes Vorzugs des Moses vor allen andern Gesetzgebern, daß er nicht gleich mit den Gesetzen hervorgetreten sey, oder Mythen erzähle, sondern mit der Kosmopöie den Anfang gemacht habe, durch welche es einleuchtend werde, wie das Gesetz und die Welt in sich übereinstimmend seyen und wie der dem Gesetze gemäß lebende Mann in Wahrheit ein Kosmopolit sey a) und

a) l. l. p. 1: ἡ δ᾽ ἀρχή ἐστι θαυμασιωτάτη, κοσμοποιΐαν περιέχουσα· ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνᾴδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου, κ. τ. λ.

geht dann in einer Erklärung von Genes. I. II., die Ph. wenigstens zum großen Theile für wörtlich achtet, zur Darstellung der Weltschöpfung innerhalb sechs Tagen über, welche den Hauptinhalt des Buchs ausmacht. Schon die Vergleichung der hervorgehobenen Worte mit de vit. Mos. II. p. 660, wo es als Hauptergebniß des gesammten vorbereitenden Theils betrachtet wird, aus der Uebereinstimmung des Geschaffenen und des Gebotenen darzuthun, wie der, welcher sich dieser Gesetze bediene, sich dem Gange der Natur anschließe, führt darauf hin, daß der Titel *κοσμοποιΐα* nicht sowohl diese Schöpfungsgeschichte ausschließlich bezeichnet habe, sondern vielmehr auch auf das *γενεαλογικόν*, also auf sämmtliche, der Erklärung der Gesetze vorausgeschickte Werke auszudehnen sey. Noch sichrer belegt dieß die schon oben angeführte Stelle de Abrah. p. 349, wo er, im Begriffe zur Erklärung der Gesetze überzugehen, auf das früher Geleistete zurücksieht, sagt, daß die Genesis, ob sie schon viel Anderes enthalte als Nachrichten über die Entstehung der Welt; so: Mittheilung über Krieg und Frieden —— und über Männer, welche theils tugendhaft, theils übel gelebt hätten: doch so benannt worden sey, weil die Welt doch immer das Wichtigste sey und sich das Uebrige auf diese bezöge; und dann fortfährt: „Wie es nun mit der Kosmopöie beschaffen gewesen sey, haben wir nach Kräften in dem vorhergehenden Werke untersucht.“ Hier fallen schon sprachlich die beiden Ausdrücke *γένεσις* und *κοσμοποιΐα* zusammen a), so daß letztere ausdrücklich nicht auf die Schöpfung der Welt beschränkt wird, und dieß wird über allen Zweifel erhoben, sobald wir uns des oben an=

a) *Τῶν ἱερῶν νόμων ἐν πέντε βίβλοις ἀναγραφέντων ἡ πρώτη καλεῖται καὶ ἐπιγράφεται γένεσις* ——— *ὃν μὲν οὖν τρόπον ἡ κοσμοποιΐα διατέτακται διὰ τῆς προτέρας συντάξεως ὡς οἷόν τ᾽ ἦν ἠκριβώσαμεν.*

gedeuteten Planes erinnern, vermöge dessen Ph. dem Gesetze nicht nur die Schöpfungsgeschichte, sondern auch das sogenannte γενεαλογικὸν vorausschicken wollte, welches nun, da Ph. beim Uebergange zum νομοθετικὸν nur auf die vorhergehende σύνταξις [a]) κοσμοποιΐα zurückweist, von letzterer mit eingeschlossen gewesen seyn muß.

Diese Stelle und namentlich die Worte διὰ τῆς προτέρας συντάξεως haben nun bereits Mangey zu der, freilich nur zu Gunsten der alt-herkömmlichen Anordnung der philonischen Schriften vorgebrachten, Vermuthung bewogen, die er in einer Note zu dieser Stelle ausspricht: „Non hinc colligendum, libellum hunc (de Abrah.) continuo sequi debere librum de mundi opificio. Forsan sub nomine κοσμοποιΐας quidquid in Genesin mystice scripserit complexus est". Er sucht diese Vermuthung noch dadurch zu begründen, daß er auf zwei anderweite Stellen des Buchs de Abrah. aufmerksam macht, in welchen auf die κοσμοποιΐα zurückgewiesen wird, deren eine (p. 351) er in dem Buche de plantat. (p. 227) und deren andere (p. 385) er in dem Buche de gigantibus (p. 285) wiedergefunden haben will. Für gleichen Zweck beruft er sich auch endlich auf die noch nicht herausgegebenen philon. Excerpte des Mönchs Johann, die ihm zur Benutzung vorlagen, in welchen auch Stellen aus dem B. quis rer. div. haer. unter dem Titel περὶ κοσμοποιΐας citirt werden [b]).

H. Gfrörer hat diese Ansicht mit eben so unbedeutenden Gründen, als großem Selbstvertrauen (l. l. I. p. 9)

---

a) Aus diesem Worte kann nichts für unsere Ansicht geschlossen werden, indem es eben sowohl einen Schriftencyklus, als eine einzelne Schrift bezeichnet. Ueber Letzteres vergleiche Mos. II. p. 654: ἡ μὲν οὖν προτέρα σύνταξίς ἐστι περὶ γενέσεως τῆς Μωσέως; über Ersteres u. A. Eus. Praep. evangel. XI, 15, wo er die συντάξεις des Ph. über das mos. Gesetz den einzelnen βιβλίοις entgegenstellt.

b) Vgl. die Note Mangeys zu Anfange des Buchs quis rer. div. haeres.

zurückgewiesen. Da er, ohne auch nur von ferne zu ahnen, wie entschieden er hierin den bestimmten Aeußerungen Ph.'s über die Organisation des mos. Gesetzes entgegentrete, den mystischen Commentar über die Genesis überhaupt erst nach den Erklärungen über die Gesetze folgen läßt, also an das Ende des Ganzen, oder vielmehr außerhalb desselben stellt, und unmittelbar nach dem Buche de mundi opificio das Buch de Abrahamo anreiht: so konnte er freilich nicht beistimmen und mußte den Titel περὶ κοσμοποιΐας dem Buche ausschließend vindiciren, welches ihn bisher führt, da es ja nach ihm nicht mit den übrigen die Genesis allegorisch erklärenden Büchern ein Gesammtwerk bildete, sondern für sich stand. Allein vermochte er doch solche Meinung nicht einmal gegen Mangey zu vertheidigen, der doch noch keineswegs die rechten Waffen kannte, die für ihn stritten.

Er selbst beruft sich zuerst und vornehmlich auf das Ansehn der Handschriften, welche ohne Ausnahme jenen Titel nur dem Buche de mundi opificio geben. Eine mißliche Auctorität, selbst wenn sich keine äußere Spur eines andern Titels für diese Schrift fände. Kaum möchte den Handschriften in irgend einem Puncte weniger zu trauen seyn, als bei Bestimmung der Ueberschriften für einzelne Bücher. Wir werden noch weiter unten Gelegenheit finden im Einzelnen nachzuweisen, wie es zuweilen unumgänglich nothwendig sey, von ihnen in dieser Rücksicht abzuweichen, auch wenn sie alle übereinstimmten. In unserem Falle verliert ihr Ansehen noch dadurch, daß der Grund, warum die Handschriften in Uebertragung eines allgemeinern Titels auf ein besonderes Buch irrten, sehr nahe liegt. Vornehmlich mochten wohl die zwei anscheinend dasselbe bezeichnenden Inschriften, des einen für die allegor. Erklärungen der Genesis überhaupt (περὶ κοσμοποιΐας) und des andern, der eine Abhandlung über die Schöpfungstage ankündigte (und der, wie wir weiter unten mit Mehrerem zeigen werden, wahrscheinlich περὶ τ. ἑξαημέρου hieß)

leicht eine Auswahl veranlassen, die dann um so natürlicher auf die erstere fiel, da Ph. selbst, freilich in einem andern Sinne, als es die Abschreiber meinen mochten, gleich an der Schwelle seiner Schrift von der Kosmopöie, als dem Anfangspuncte des Gesetzeswerkes des Moses redete a).

Daß aber die Alten in Bestimmung dieses Titels nicht auf gleiche Weise übereingestimmt haben, wie jetzt unsere Handschriften, ist eben so gewiß als wichtig. Eusebius Praep. evang. VIII, 13 citirt eine Stelle der Kosmopöie mit dem Zusatze im ersten B. der Gesetze (ο πρῶτος εἰς τὸν νόμον) und wenn dieser Titel nur ein unbestimmter ist, welcher nicht sowohl als eigentliche Ueberschrift anzusehen seyn möchte, als dieß Buch mit mehreren zusammenstellt, die zur Erklärung der Gesetze geschrieben seyen: so verbindet er doch diese mit jenem zu einem Gesammtwerke gegen die Ansicht Hrn. Gfrörers. Auch beruht der Titel, der uns, da er dem Inhalte des Buchs entspricht und nichts wider sich hat, der ächte zu seyn scheint, περὶ τ. ἑξαημέρου auf eben so guten Autoritäten als nur immer der andere περὶ κοσμοποιΐας. Denn sämmtliche Bücher der allegoriae legis, so weit sie jetzt so benannt werden, führen den Zusatz (νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας πρῶτος cet.) τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον, wo aber freilich Hr. Gfrörer die Handschriften zu berücksichtigen nicht für gut fand. Von noch geringerem Werthe ist die Behauptung Gf.'s, daß die Annahme, den Titel περὶ κοσμοπ. für einen Gesammtnamen sämmtlicher allegor. Schriften zu erklären, der gesunden Vernunft entgegen sey, da Ph.

a) Mangey hat die seltsame Ansicht, daß sowohl das einzelne B. de mundi opif. περὶ κοσμοποιΐας übergeschrieben gewesen sey (vgl. d. Note zu dessen Anfang), als auch die gesammten allegor. Erklärungen der Genesis. In diesem Falle würde dieselbe Ueberschrift zweimal über dem ersten Buche gestanden haben und das eine Mal gar sehr natürlich von den Abschreibern weggelassen worden seyn.



der Gesammtmasse derselben vermöge ihres Inhalts unmöglich diesen Namen beigelegt haben könne. Er bedachte hierbei nicht, daß Genesis und Kosmopöie nicht eben fern von einander liegen und daß die Erklärung in Betreff der Genesis (de Abrah. p. 349 s.) auch auf die Kosmopöie übergetragen werden könne und von Ph. übergetragen worden sey.

Offenbar falsch ist es aber endlich, wenn Hr. Gf. die von Mangey erwähnte Stelle des Buchs de Abrah. p. 351, in welcher ein Citat, das sich in dem allegor. Buche de plantat. p. 227 befindet, als aus der κοσμοποιΐα entlehnt angeführt werde, wirklich in dem sogenannten Buche de mundi opif. (p. 10 ss.) wiedergefunden haben will. Die Worte des Buchs de Abrah. sind: ἐν ἀριθμοῖς δὲ ἡ τετρὰς τετίμηται παρὰ Μωσεῖ .., ὃς σεμνύνων τὸν τέταρτον ἀριθμὸν, φησὶν, ὅτι ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός· (cf. Levit. 19, 24.) δι' ἃς δ' αἰτίας ἐλέχθη διὰ τῆς προτέρας συντάξεως εἴρηται. Im Buche de mundi opif. ist allerdings auch von den hohen Ehren die Rede, die der τετρὰς zustehen, allein nicht ein Wort schreibt ihr Heiligkeit zu, dagegen werden in de plantat. l. l. die Worte des Levit. ὅτι ἅγιός ἐστι κ. αἰνετὸς weitläuftig besprochen, so daß nicht zweifelhaft seyn kann, Ph. habe sich auf diese Stelle zurückbezogen. Die andere Stelle, welche Mangey aus dem Abrah. (p. 385) erwähnt und das Citat aus der Kosmopöie auf de Gigant. p. 285 zurückführt, wird von ihm selbst nicht als entscheidender Beweis angesehen, indem man auch de opif. m. p. 31 gemeint glauben könne. Dieß ist nun aber auch gewiß die wahre Ansicht, indem in beiden Stellen die Unsterblichkeit aus einem frühern Aufenthalte der Seele bei Gott in ganz ähnlicher Weise abgeleitet wird. Hr. Gf. hat daher hierin sehr Recht, dem Mangey dieß nicht zuzugestehen. Die oben erwähnten Citate in den Excerpten Johanns sind von Gf. unberücksichtigt geblieben.

Es scheint also bei Beachtung des Gesammtplanes des Ph. für dieses Werk, der Angabe, wie er dieser genügt habe und den einzelnen rückweisenden Citaten festzustehn, daß er unter κοσμοποιΐα den gesammten vorbereitenden Theil verstanden, in welchem er sowohl Nachrichten über die Entstehung der Welt überhaupt, als auch über die Anlagen des Menschen insbesondere mitzutheilen versprach und folglich neben dem ersten Werke, welches περὶ τ. ἑξαημέρου überschrieben war, die allegorischen Erklärungen der Genesis mit darunter begriffen habe, in welchen die Mittheilungen über diese vorliegen, und welche eben deßhalb auf den nächsten Platz Anspruch machen.

Denn es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die „alte, fehlerhafte Eintheilung, welche auf das Buch de mundi opif. die allegorischen Bücher folgen läßt", wie Hr. G f. p. 9 sich äußert, noch immer als die richtige angesehen werden müsse, und es kann nur bedauert werden, daß ein Mann, welchem bei Durchführung eines so wichtigen Planes, als ihn Hr. G f. sich vorgesteckt hat, noch viele und ungleich schwierigere Aufgaben vorliegen, sich so leicht in den Resultaten seines Denkens gefangen nehmen läßt, ohne diesen auch nur Wahrscheinlichkeit gegeben zu haben, sie für „sonnenklar" (p. 34) auszugeben. Zuerst etwas über den Inhalt und Zweck der allegorischen Schriften.

Welches der Inhalt und der Zweck derjenigen Schriften seyn müsse, die Ph. auf die Darstellung der Weltschöpfung folgen ließ, ergibt sich aus dem oben gezeichneten Plane des Ganzen. Er versprach nach jener das Leben guter und böser Menschen zu beschreiben, über welche Moses berichte und die Strafen und die Belohnungen zu nennen, die ihnen zu Theil geworden seyen. Da dieß eben deßhalb geschehen sollte, um durch sie die Beschaffenheit des Alls und die speciellen Anlagen des Menschen kennen zu lehren und so die Gesetzgebung diesen ent-

sprechend erscheinen zu lassen: so konnten ihn diese Lebensbeschreibungen nicht als Geschichte, sondern nur in so fern interessiren, als sie Belehrungen über jene Anlagen enthielten. Und mit Berücksichtigung dieses Zweckes, der sie eben als Ganzes zusammenhielt, sind denn auch die allegorischen Bücher geschrieben, so wie er selbst ermahnt, davon abzustehn diese Nachrichten als über Menschen gegeben anzusehen, sondern in ihnen die Seele, gleichsam durch Anatomie zerfällt, genauer zu betrachten a). Sie enthalten also eine Psychologie, zerfällen die Seele in ihre einzelnen Kräfte und beleuchten die aus verschiedener Anwendung derselben entstandenen Zustände des Menschen überhaupt. Diese ganze Untersuchung schließt sich nun aber den (fast ausschließlich) in der Genesis enthaltenen Lebensbeschreibungen guter und böser Menschen und der diesen zu Theil gewordenen Belohnungen und Strafen an, die in allegor. Erklärung als Zustände der Seele (τρόποι τῆς ψυχῆς) erscheinen und zwar mit dem Festhalten am Geschichtlichen, daß die Verbindung mehrerer Personen, als Gatten, Eltern, Kinder u. s. w. auch immer als eine Verbindung der Seelenzustände unter einander betrachtet wird.

Es ist äußerst interessant, wenn auch ohne genaue Kenntniß der anderweiten Ansichten Ph.'s nicht vollständig möglich, diesen Untersuchungen zu folgen. Viele eben so wahr erkannte, als schön mitgetheilte Bemerkungen über die geistigen Zustände des Menschen bieten sich darin dar und nebenbei bezeugt die Sicherheit und die Consequenz der Erklärung, die den einmal für gewisse Personen und Verhältnisse festgesetzten allegor. Sinn in den Stellen, wo dieser Erwähnung geschieht, fast durchgehend

---

a) Vergl. de congressu quaer. erud. grat. p. 432: ἀποστὰς τοῦ περὶ ἀνθρώπου ταῦτα εἰρῆσθαι νομίζειν, τὴν ψυχὴν ὥσπερ ἐξ ἀνατομῆς ἐπισκέπτῃ.

ohne Verlegenheit für die spätern philos. Speculationen festhält, das Alter nicht nur der allegorischen Erklärungsweise überhaupt, sondern auch gerade dieser allegorischen Erklärungsform.

Mögen einige Beispiele den Geist derselben andeuten. Die Eva ist die Sinnlichkeit, die auf das Innigste mit dem Adam, d. h. dem Geiste im Menschen verbunden ist. Dieser ist in dieser Verbindung gleichsam auf dem Scheidewege zwischen Gutem und Bösem a); wie lange er nämlich mit der Sinnlichkeit nur in der natürlich gegebenen Verbindung des Zusammen- und Nebeneinanderlebens steht, d. h. wie lange der Geist sich nur, so weit es zur Erhaltung des Körpers nothwendig ist, um das Sinnliche kümmert: so lange ist er, wenn auch eben deßhalb unvollkommen, doch sündenfrei und schuldlos. Allein die Befriedigung der Bedürfnisse des Körpers gewährt ihm auch so viel Vergnügen, daß er sich leicht verleiten läßt, sich auch freiwillig von der ihm als eigenthümlicher und natürlicher Zweck vorliegenden Beschäftigung mit dem Geistigen und Göttlichen abzuziehen und sich mit dem Sinnlichen mehr als die Nothwendigkeit fordert, folglich sündlich zu befreunden. Die Schlange ist das Vergnügen, durch welches die Eva (die Sinnlichkeit) den Adam (den Geist) zum Falle (zu einem des Geistes unwürdigen Genusse des Sinnlichen) verführt. Aus letzterem entspringt der **Kain** (Gen. IV, 1 קַיִן קָנִיתִי אִישׁ), d. h. die stolze, thörichte und sündliche Ansicht des Menschen, in welcher er Gott die Ehre entzieht und glaubt, daß er Herr seines Schicksals und Urheber seines Glücks (קָנָה) sey, da er freilich öfter im Stande ist, sich das irdische Wohlseyn zu verschaffen. Aus diesem **Kain**, d. h. aus einer solchen Sinnesart stammt nun lauter Uebles ab (liber: de poste-

a) Leg. alleg. III, p. 106: ὁ Ἀδὰμ δὲ ὁ μέσος ἐστὶ νοῦς, ὃς τότε μὲν ἀμείνων, τότε δὲ χείρων ἐξετάζεται.



ritate Kaini). Kain erzeugt den Henoch, d. h. er versagt Gott den schuldigen Dank und bringt diesen sich selbst dar, seinem Verstande, seinem Auge, seinem Ohre, seiner Kraft für Alles, was er genoß a). Dieses Sinnlichen, Undankbaren, Eitlen Sohn war Gaidad, d. h. Heerde b); denn da der Mensch als Henoch keinen Glauben, keine Ahnung von etwas Höherem und Geistigerem hat: so sinkt er zum Thiere herab, welches keine andern Bedürfnisse, aber auch keine andern Kräfte hat, als sinnliche, und das Leben des menschlichen Geistes, der nach Gottes Ebenbilde geschaffen und selbst göttlich ist, stirbt. Gaidad's, eines solchen Thiermenschen Sohn hieß Meel, d. h. (er entfernt sich) vom Leben Gottes c) u. s. w.

Dieser Kain ist aber freilich das ältere Erzeugniß des Menschen. Die Thorheit und das Laster ist der Zeit nach früher als die Weisheit und Tugend: „denn mit dem Menschen zugleich von den Windeln an bis das erstgewordene Blüthenalter die gährende Flamme der Leidenschaften dämpft, wird Thorheit, Zügellosigkeit, Ungerechtigkeit, Furcht, Feigheit und die ihnen verschwisterten Untugenden erzogen. Dann erst, wenn er nun erwachsen ist und die den Puls reger antreibende Krankheit der Leidenschaften (wie schön ἡ τῶν παθῶν παλμώδης νόσος)

---

a) Bei den Etymologieen nimmt es Ph., wenn sie für seine Zwecke sachlich taugen, sprachlich sehr wenig genau, wie er denn z. B. den Namen des Flusses פִּישׁוֹן ἀπὸ τοῦ φείδεσθαι derivirt de mundi opif. p. 52. (In de mundi opif. etwas über den Phischon gelesen zu haben, erinnere ich mich nicht. Vielleicht meint der Hr. Vf. die Stelle Leg. allegor. I. p. 158. Pfeiff. D. Corr.) Ἐνὼχ חֲנוֹךְ erklärt er durch ἡ χάρις σου, חִנְּךָ.

b) Mangey vermuthet zu de posterit. Cain. p. 237, daß Ph. Γαϊδὰρ gelesen habe, und es nun von עֵדֶר ableite.

c) Er nennt ihn Μεήλ, erklärt dieß aber durch die Worte ἀπὸ ζωῆς θεοῦ, cf. de post. Caini p. 238, wozu das hebräische מְחוּיָאֵל mehr Veranlassung gibt. Hieronymus erklärt Letzteres durch מחית אל.

nachläßt: dann erst wird er, wie nach eingetretener Windesruhe in Meeresstille schiffen, spät und nach Mühe ausruhen auf der Tugend Zuverlässigkeit, welche die wechselseitige und ununterbrochene Unruhe, das schwerste Seelenleiden stillt" (de sacrif. Cain. et Ab. p. 132). Erst nach dem Kain wird der Abel geboren, erst später lernt der Mensch die Vergänglichkeit (הֶבֶל) alles Irdischen und eben deßhalb die Abhängigkeit von einer höhern Hand kennen und fürchten, doch keineswegs immer mit so unwandelbarer Ueberzeugung, daß er nun auch fest bei dieser gottseligen Ansicht beharrte. Vielmehr wird Abel gar oft von Kain erschlagen, namentlich wenn Ersterer mit Letzterem sich in einen Streit einläßt (auf das Feld = Kampfplatz, εἰς τὸ πεδίον, geht), wo der ungeübte Abel (wenn er ohne gelehrte Kenntniß ist) dem Sophisten Kain gar oft unterliegen muß.

Mit gleicher Kunst und für gleiche Zwecke arbeitet Ph. nun fort, die einzelnen in der Genesis erwähnten Personen theils für Kräfte, theils für Zustände der Seele, mit einem Worte für τρόπους τῆς ψυχῆς zu erklären, hierin den mosaischen Genealogien folgend. Aus dieser Probe schon geht nun zunächst dreierlei hervor, zuerst, daß wohl ein Zweck dieser Bücher als eines Gesammtganzen klar hervorgeht, wenn ihn auch Hr. Gfrörer (p. 30) nicht fand und daß diese Bücher sehr eng zusammenhängen, wogegen einige Wiederholungen, die Hr. Gf. bei andern Veranlassungen ohne Weiteres auf Ph.'s Schreibseligkeit schieben würde (auf die er öfters Vieles baut), und die doch immer, unter welchen Umständen sie auch eingetreten seyn mögen, fehlerhaft bleiben, nichts beweisen; dann warum Ph. diesen Theil γενεαλογικὸν nannte [a])

---

a) Ich glaube durch eine Vergleichung mit diesem γενεαλογικὸν μέρος die Stellen 1 Tim. I, 4 und Tit. III, 9 einfacher und angemessener erklären zu können, als dieß bisher geschah. In

(vergl. de vita M. II. p. 660 cl. de praem. et poen. p. 910), und endlich wie entsprechend dieser Theil demjenigen ist, was er als Vorbereitung für das Gesetz verlangte und wie natürlich demnach dieser den Gesetzen selbst vorauszuschicken sey.

Letzteres leugnet Hr. Gf. Wir hoffen, er möchte es nach dem bisher Mitgetheilten nicht mehr zu leugnen unternehmen. Doch wollen wir seine Gründe kennen lernen und kürzlich widerlegen, die ihn diese Ordnung eine alte fehlerhafte nennen ließen. Er beruft sich (p. 33 s.) hierbei namentlich auf die Stelle de praem. et poen. zu Anfange, wo, wie wir bereits oben sahen, drei Classen mosaischer Prophetensprüche (τῶν διὰ τ. προφήτου M. λογίων τρεῖς ἰδέαι) angenommen werden, ἡ περὶ κοσμοποιίας, ἡ ἱστορικὴ und ἡ νομοθετική. Er folgert so: „Wollten wir nach der gewöhnlichen Voraussetzung annehmen, die

---

letzterer Stelle tadelt Paulus die μωρὰς ζητήσεις κ. γενεαλογίας κ. ἔρεις κ. μάχας νομικάς· er fügt hinzu εἰσὶ γὰρ ἀνωφελεῖς κ. μάταιοι. Ueber Aeonengenealogieen, das Unerwiesene, daß dergleichen schon damals bekannt gewesen seyen, vorausgesetzt, würde wohl Paulus ein ganz anderes Urtheil gefällt haben, als daß sie unnütz und vergeblich seyen. Dieses Urtheil konnte aber recht wohl die Gesetzesgenealogieen treffen, als welche dieselben auch noch durch die Zusammenstellung mit ἔρεις κ. μάχας νομικὰς näher bezeichnet werden. Eben so paßt 1 Tim. I, 4 sehr gut, wo Paulus verbietet μὴ προσέχειν . . . γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει. Dergleichen genealogische Untersuchungen, d. h. Anknüpfung psychologischer, ja selbst geschichtlicher Ansichten an die in den mosaischen Büchern enthaltenen Genealogieen, wo denn die (freilich sehr willkührlich gehandhabte) Etymologie der Namen die Begriffe und die Verwandtschaftsverhältnisse der Personen die Verbindungen der Begriffe unter einander bewirkten, finden sich, wenn auch in verschiedener Weise und verschieden beurtheilt (daher wohl jene ἔρεις κ. μάχαι) in den ersten Zeiten der christlichen Kirche, vergl. Clem. Recogn. I, §. 32 (Cotel. — Cler. I, p. 494), Hom. III, §. 22 ss. (Cot. — Cl. I, p. 639). Excerpt. ex Theodoto in opp. Clem. Al. ed. Pott. II, p. 892 ss.

Schrift leg. alleg. 1 nebst den übrigen derselben Classe seyen unmittelbar nach dem Buche de mundi opif. verfaßt worden und also früher als die historisirenden (Hr. Gf. versteht darunter die Bücher von den ungeschriebenen Gesetzen, von denen weiter unten), so müßte jene doch, wenn auch nur als Beiwerk, zu letzteren gehören, da er sich vermöge der Voraussetzung durch die erste derselben oder das Buch de mundi opif. zu ihrer Abfassung hätte bestimmen lassen. Dann aber wäre es unbegreiflich, wie er in dem Kataloge der Schrift de praem. et poen. die allegorischen Schriften nicht nur nicht aufgeführt, sondern, was noch mehr ist, nicht einmal ein Fach zur Einreihung übrig läßt. Denn unter keine der drei Classen lassen sich die allegorischen Arbeiten ordnen: nicht unter die Weltschöpfung; denn wie sollte es selbst einem Allegoristen einfallen, die Schöpfung bis in's 41. Cap. der Genesis zu verfolgen, und was haben denn die allegorischen Schriften dem Stoffe nach gemein mit seinem Werke de mundi opificio? Auch nicht unter das ἱστορικὸν γένος; denn gerade in diesen Tractaten mordet er den Wortsinn. Endlich eben so wenig unter die Gesetze Mosis, wie jeder sieht?"

Es ist in der That fast unglaublich, wie viel Falsches in diesen Worten liegt. Vor Allem verschwindet der ganze Einwand in sich selbst. Ph. theilt hier nicht seine Schriften über den Moses ein; von diesem spricht er erst weiter unten von den Worten an περὶ ὧν ἁπάντων ὅσα καιρὸς ἐν ταῖς προτέραις συντάξεσι διεξελθὼν rell.; sondern die λόγια des Mosis selbst. Unter diese mußte nun Ph. die Stellen, welche er allegorisch erklärt hat, jedenfalls rechnen, mochte er sie in irgend welche Classe verweisen, eine müßte er ihnen zutheilen. Dann: wäre es irgend zweifelhaft, zu welcher dieser drei Classen die allegorischen Schriften gerechnet werden müßten: so könnte der Zweifel keineswegs daraus entspringen, weil keine Classe zu deren Aufnahme geeignet sey, son-

dern weil zwei dergleichen sich die Aufnahme streitig zu machen scheinen; denn wir haben schon oben gesehen, mit welchem Rechte die Kosmopöie sich auch über die übrigen Theile der Genesis erstrecke. Allein es ist gewiß, daß die Kosmopöie hier im strengen, und die Weltschöpfung, das ἑξαήμερον umfassenden Sinne gesagt sey, da Ph. ausdrücklich dazu setzt: ἡ μὲν κοσμοποιΐα . . λαχοῦσα τὴν ἀρχὴν ἀπὸ γενέσεως οὐρανοῦ καὶ λήξασα εἰς ἀνθρώπου κατασκευήν; wodurch der Umfang ihr zugemessen ist. Auch hätte Hr. Gf. gewiß nicht einen einzigen Augenblick gezögert, diese Schriften dem ἱστορικὸν γένος zuzuschreiben, wenn er nicht zweierlei freilich auf eine ziemlich unentschuldigbare Weise übersehen hätte. Zuerst die Stelle Mos. II. p. 660 ss. Hier zerfällt Ph., wie wir bereits oben sahen, die Schriften des Moses in das ἱστορικὸν und νομοθετικὸν, rechnet zu ersterem das κοσμοποιητικὸν und das γενεαλογικὸν, und fährt dann über das Historische sprechend so fort: „Moses hat sich nicht etwa bestrebt, wie ein Geschichtschreiber (συγγραφεύς) Nachrichten über längst Geschehenes den Nachkommen zur nutzlosen Ergötzlichkeit zu hinterlassen; sondern er berichtet über diese vergangenen Dinge, vom Anbeginne des All's anfangend, damit er zweierlei sehr Wichtiges nachweise" u. s. w. Indem hier Ph. theoretisch den Wortsinn mordet, nennt er es doch ἱστορικόν. Wie schön aber dem ἱστορικὸν — γενεαλογικὸν in dieser Stelle das ἱστορικὸν de praem. et poen. entspricht, welches ἑκάσταις γενεαῖς ἐπιτίμια κ. γέρα bestimme, darauf haben wir schon oben aufmerksam gemacht.

Auch noch ein Zweites hat Hr. Gf. hierbei übersehen. Er glaubt, in der erwähnten Stelle umfasse das ἱστορικὸν μέρος die von ihm sogenannten historisirenden, d. h. die Schriften Ph's. über die ungeschriebenen Gesetze, das Leben Abraham's, Joseph's u. s. w. Wie mochte es ihm entgangen seyn, daß Ph. eben auch in der Stelle de praem. et poen. diese Schrift zum νομοθετικὸν zog, zu welchem

sie auch nach den Ansichten des Ph. natürlich gehörten. Nachdem er den Umfang des κοσμοποιητικὸν und ἱστορικὸν gegeben hatte, fährt er fort: Der eine Theil des Gesetzeswerkes hat einen allgemeinen Gegenstand (καθολικωτέραν τὴν ὑπόθεσιν ἔχει), der andere Theil sind die Gebote dessen, was gesetzmäßig ist (νομίμων εἰσὶν ἐντολαὶ) und zwar theils die zehn von Gott ohne Propheten mitgetheilten Hauptstücke (κεφάλαια δέκα, ἅπερ λέγεται κεχρησμῳδῆσθαι οὐ δι' ἑρμηνέως), theils die einzelnen (diesen zehn Hauptstücken untergeordneten) (τὰ κατ' εἶδος μέρη) Gesetze. Hätte Hr. G f. hierbei nur noch die Stelle im Gedächtnisse gehabt de Abrah. p. 350, wo Ph. das Gesetzeswerk anfängt (τοὺς νόμους κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον ἀναγκαῖον διερευνᾶσθαι) und sagt, daß er die speciellleren Gesetze (zu welchen jene Hauptstücke und die diesen untergeordneten Gesetze auf gleiche Weise gehören, cf. de decal. p. 746 a)) vorerst aufschieben und die allgemeineren (καθολικωτέρους), d. h. das Leben makelloser und vortrefflicher Männer beschreiben wollte, die die ἄγραφος νομοθεσία bildeten; oder hätte er sich des Anfangs des Dekalogs erinnert (p. 744), in welchem Ph. äußert, daß er nun nach Absolvirung der ungeschriebenen Gesetze zu den geschriebenen übergehe: so würde er bemerkt haben, daß seine historisirenden Schriften schon in dem Gesetzestheile mit inbegriffen seyen, das ἱστορικὸν μέρος also ganz leer bleiben würde, wenn zwischen den Werken über die Weltschöpfung und über die Gesetzgebung kein drittes mitten inne stände.

Eine solche Stellung scheint nun aber auch endlich eine Stelle zu fordern, die gleichfalls von Hr. G f., wie

a) Τοὺς μὲν οὖν αὐτοπροσώπως θεσπισθέντας δι' αὐτοῦ μόνου συμβέβηκεν καὶ νόμους εἶναι καὶ νόμων τῶν ἐν μέρει κεφάλαια· τοὺς δὲ διὰ τοῦ προφήτου πάντας ἐπ' ἐκείνους ἀναφέρεσθαι.

überhaupt früher, unbeachtet blieb. De decal. sagt Ph. p. 750: πῶς δὲ λέγεται ἐν ἓξ ἡμέραις γεγενῆσθαι τὸν κόσμον ὑπὸ θεοῦ, τοῦ μηδὲ χρόνου εἰς τὸ ποιεῖν δεομένου, μεμήνυται διὰ τῶν ἀλληγορηθέντων ἐν ἑτέροις. Es möchte nämlich kaum zu bezweifeln seyn, daß Ph. hierdurch auf das Werk leg. alleg. I, 41 zurückwies, wo er zu den Worten Gen. II, 2 bemerkt: „Es wäre sehr treuherzig anzunehmen, daß die Welt in sechs Tagen oder überhaupt in Zeit geworden sey; denn alle Zeit entsteht durch den Unterschied zwischen Tag und Nacht, und diesen bewirkt nothwendig die Sonne, je nachdem sie über oder unter der Erde sich bewegt. Die Sonne ist aber ein Theil des Himmels (folglich der Welt): also muß auch zugestanden werden, daß die Zeit jünger als die Welt sey. Man möchte daher mit Recht sagen, daß die Welt nicht in der Zeit geworden, sondern daß die Zeit durch die Welt entstanden sey." Nachdem Ph. auf diese Weise die wörtliche Deutung für unzulässig erklärt hat: folgt die allegorische. Es möchte kaum zu leugnen seyn, daß sich die erste auf die letztere Stelle beziehe. Denn wenn auch Ph. in de opif. mundi p. 3 ss. Aehnliches behauptet, so scheinen τὰ ἀλληγορηθέντα auf zusammenhängende allegorische Erklärungen gedeutet werden zu müssen, dergleichen das Buch de mundi opif. nicht enthält a).

Wir würden nach allem diesen nicht anstehen, das Gegentheil von dem, was Hr. Gf. über die Stellung der allegorischen Bücher für sonnenklar hält, als unzweifelhafte Wahrheit zu bezeichnen, wenn wir es nicht vorzögen, nun

a) Noch dunkler ist die Stelle de victim. offerentibus p. 849. Er hat hier die Verordnung Numer. 19, 1—10 erwähnt und fährt fort: τίνα δὲ διὰ τούτων ὡς διὰ συμβόλων αἰνίττεται δι' ἑτέρων ἠκριβώσαμεν ἀλληγοροῦντες. Letztere Worte scheinen gleichfalls auf ein Werk hinzudeuten, in welchem er vorzüglich allegorisirte. Doch erinnern wir uns nicht, eine allegorische Erklärung derselben irgendwo bei Ph. gefunden zu haben.

die Gründe, aus denen uns diese oder jene Ueberzeugung erwuchs, mitzutheilen und es dem Leser zu überlassen, ob er sie für treffend und gewichtig oder für verfehlt und unbedeutend halte.

Dieß über den Inhalt und die Stellung der allegorischen Bücher überhaupt, jetzt einige Bemerkungen im Einzelnen.

1) Die drei ersten dieser Bücher führen jetzt die Titel legis allegoriarum lib. 1—3, die übrigen haben jetzt besondere, von ihrem Inhalte entlehnte Ueberschriften, die theils die Stelle, über welche gesprochen wird, angeben (so: περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε), theils den Hauptgegenstand oder die Hauptpersonen derselben (so: de Cherubim, de sacrificiis Abelis et Caini etc.), theils den in den Stellen gefundenen allegorischen Sinn (quod deterius potiori insidiari soleat, quod Deus sit immutabilis rell.). Doch hoffe ich in Folgendem meine Ansicht wahrscheinlich zu machen, daß Ph. auch die übrigen einzelnen allegorischen Bücher als leg. alleg. libros fortführte.

Vorerst liegt durchaus kein Grund vor, warum gerade die ersten drei Bücher dieses Gesammtwerkes allegorische Erklärungen des Gesetzes genannt seyn sollten. Ganz gleiche Behandlungsweise der mosaischen Bücher, wie bei diesen, ist auch in de Cherubim u. s. w. zu finden. Es leuchtet gar nicht ein, warum diese früheren durch eine besondere Ueberschrift von jenen getrennt seyn sollten.

Dann ist es gewiß, daß schon im Alterthume fortgezählt worden ist. Leontius a) citirt ein viertes Buch, die noch nicht edirten Excerpte des Mönchs Johannes citiren das Buch quod det. pot. ins. sol. mit dem Zusatze ἐκ τοῦ Ζ καὶ Η νόμων ἱερῶν τῆς ἀλληγορίας b) und das darauf

a) Ap. Turrian. apol. pro epist. pontificum IV, 2; vergl. Fabr. Harl. bibl. gr. IV, 729. Auch die Excerpte des Johannes nennen zuweilen ein solches, vergl. Mang. edit. Phil. II, 661. 68.
b) Opp. Ph. edit. Mg. I, 191.

folgende de poster. Caini als *H καὶ Θ τῶν νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας* a). Auch Johannes Damascenus erwähnt das achte und neunte Buch der Allegorieen in seinen *ἱεραῖς παραλλήλαις* b). Die beigesetzten Zahlen stimmen zu der natürlichen Stellung der erwähnten allegorischen Bücher. Das vierte Buch der Gesetzesallegorieen ist nämlich vor ihnen verloren gegangen. Dieß darf man nicht sowohl aus den Lücken schließen, die vor jenen Büchern im Commentare sind (Gen. III, 4—8 und 20—24 ermangeln des Commentars); denn Niemand kann uns dafür Bürge seyn, daß Ph. in der That eine durchaus vollständige Erklärung geben wollte, ja es läßt sich sogar (s. unter Nr. 2) bestimmt nachweisen, daß ursprünglich im Commentare Lücken geblieben sind: sondern es geht dieß, wie schon Benzel bemerkte c), aus de sacrif. Abel. et Cain. p. 137 hervor, wo Ph. sagt, daß er im Laufe der früheren Bücher (*διὰ τῶν προτέρων βιβλίων*) auseinander gesetzt habe, was es heiße *τὸ τὴν γῆν ἐργάζεσθαι*, welches sich kaum auf etwas Anderes, als auf die Erklärung von Gen. III, 23 beziehen kann: *καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτὸν κύριος ὁ θεὸς ἐκ τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι τὴν γῆν* rell., Worte, über welche uns ein Commentar mangelt. Das fünfte (oder falls auch über Gen. III, 4—8 eine Erklärung vorhanden war, das sechste) Buch de Cherubim, das sechste (siebente) de sacrif. Ab. et Caini, das siebente (achte ζ′, η′) de eo quod pot. det. insid. sol., das achte (neunte η′, θ′) de poster. Caini.

Es ist übrigens in den erwähnten Citaten des Mönchs Johann wahrscheinlich ζ′ ἢ η′, η′ ἢ θ′ für *καὶ* zu lesen, oder wenigstens das *καὶ* in ähnlichem Sinne zu deuten; denn die Stelle, welche diese noch nicht edirten Excerpte aus

---

a) Ibid. p. 226.
b) Ibid. p. 43.
c) Ibid. p. 171 not. b.

dem Buche ζ' ἢ η' anführen, ist nach dem Zeugnisse des Mangey aus quod deter. pot. ins. sol. p. 161—3 entlehnt, Worte, die in sich so eng zusammenhängen, daß man unmöglich im Verlaufe derselben ein neues Buch anfangen konnte, also auch nicht etwa zwei verschiedene Bücher hierbei zugleich benutzt wurden. Es ward also wohl eine verschiedene Zählart berücksichtigt, wie sich auch daraus ergibt, daß das folgende Buch auf gleiche Weise mit η' καὶ θ' bezeichnet ist, mochte diese nun in der Bezugnahme auf ein früheres, verlorenes Buch, oder in einer sonstigen Theilung der vorhandenen begründet gewesen seyn a).

Hiernach wären denn die sämmtlichen allegorischen Abhandlungen über die Genesis, die ja ohnehin der Idee und dem Gange nach ein Ganzes ausmachen, in τῶν νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαις zusammengefaßt gewesen. Unter diesem Titel scheint nun auch Eusebius eine zusammenhängende allegorische Gesammtschrift anzuerkennen, wenn er H. E. II, 18 sagt: πολύς γε μὴν τῷ λόγῳ (Philo) κ. πλατὺς ταῖς διανοίαις, ὑψηλός τε κ. μετέωρος ἐν ταῖς εἰς τὰς θείας γραφὰς γεγενημένος, ποικίλην κ. πολύτροπον τῶν ἱερῶν λόγων πεποίηται τὴν ὑφήγησιν· τοῦτο μὲν εἱρμῷ κ. ἀκολουθίᾳ τὴν τῶν εἰς τὴν γένεσιν διεξελθὼν πραγματείαν, ἐν οἷς ἐπέγραψε νόμων ἱερῶν ἀλληγορίας, und diesen Allegorieen die quaestt. und solutt. entgegensetzt, die ja auch über die ganze Genesis handelten. Aber freilich fügt er dann hinzu, daß dem Ph. auch außerdem (παρὰ ταῦτα) noch die Bearbeitung einzelner besonders behandelter Materien zustehe,

---

a) Letzteres empfiehlt sich bei Beachtung des Buches de cherub., welches aus zwei völlig von einander gesonderten Stücken besteht, die auch schon durch den Titel angezeigt sind: Περὶ τῶν χερουβὶμ . . . κ. τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάϊν. Der zweite Theil, welcher S. 114 anfängt, bildet vollkommen ein eigenes Buch.

und nennt hierauf manche von denen, welche wir zu jenem Gesammtwerke rechnen. Nehmen wir nicht an, daß Ph. neben den quaestt. und solutt. und neben unsern allegorischen Büchern, die unzertrennlich mit einander zusammenhängen, noch einen besondern allegorischen Commentar über die Genesis geschrieben habe, was an sich sehr unwahrscheinlich ist und von dem sich sonst keine Spur findet: so können wir den Eusebius kaum von der Beschuldigung frei sprechen, die ihn auch sonst oft trifft, den Inhalt und den Umfang der Schriften, die er anführt, nicht genau gekannt zu haben.

2) In der allegorischen Erklärung der Genesis, welche wir jetzt noch haben, sind häufige, öfter sehr bedeutende Lücken. Schon oben nannten wir III, 4—8. 20—24. Auch zu Cap. V, zur Sündfluth, zu Cap. X, zu XII, 7—XV, 1 u. a. m. fehlt ein Commentar. Es entsteht die Frage, ob diese Stücke verloren gegangen seyen, oder ob Ph. vielleicht über dieselben keine Erläuterung gegeben habe? In ihrer ganzen Ausdehnung und bis in's Einzelne entscheidend wird sich diese Frage wohl nie lösen lassen. Es läßt sich nur in seltenen Fällen, vielleicht nirgend anderswo mit so hoher Wahrscheinlichkeit nachweisen, daß Ph. über ein jetzt unerklärtes Stück wirklich einen Commentar geschrieben habe, als es nach dem früher Mitgetheilten in Betreff der Stelle III, 23 möglich ist. Hr. G f. beruft sich zwar noch auf das Buch de his verbis: resip. N. p. 281: ἔφαμεν πάλαι, ὅτι Σὴμ ἐπώνυμός ἐστιν ἀγαθοῦ und schließt, daß wenn Ph. den Namen Sem früher erklärt habe, dieß nur in einer verlorenen Stelle geschehen seyn könne: allein dieß πάλαι scheint mir mehr auf ein früheres, außerhalb dieser Schriftenreihe stehendes Werk sich zu beziehen, als eine Rückweisung auf eine frühere Schrift derselben zu seyn, die ich nirgends in dieser Weise bei Ph. gefunden habe. Es möchte gerathen seyn, diese Stelle mit einer andern aus demselben Buche p. 275 zu vergleichen, wo er

dem Isaak die Weisheit, dem Ismael die Sophistik zutheilt und beifügt: ὡς, ἐπειδὰν ἑκάτερον χαρακτηρίζωμεν ἔν τισι διαλόγοις, ἐπεδείκνυμεν. Es konnte leicht, wie der Charakter Isaaks und Ismaels, so auch der Charakter Sems in jenen Dialogen mit Mehreren dargelegt seyn.

Im Gegentheil läßt sich nun aber auch, wie mich dünkt, durch eine andere Stelle klar machen, daß ursprünglich wirklich längere Partieen bei Ph. unerklärt blieben. Quis rer. divv. haer. p. 481 sagt er im Anfange: ἐν μὲν τῇ περὶ ταύτης βίβλῳ περὶ μισθῶν, ὡς ἐνῆν, ἐπ' ἀκριβείας διεξήλθομεν rell. Da keine Schrift unter diesem Titel auf uns gekommen ist: hat man diese den verlorenen zugerechnet, eine Ansicht, welcher Hr. G.f. (p. 28) beigetreten ist. Doch dem scheint nicht so zu seyn. Das vorhergehende Buch ist jetzt de migratione Abrah., worunter hier der τρόπος τῆς ψυχῆς verstanden wird, in welchem sie sich von dem ihr verwandten Körper immer mehr lossagt und zu Gott wendet. In demselben Buche sucht er nun zu dieser φυγὴ ἐκ τοῦ σώματος durch Darlegung der vorzüglichen göttlichen Gnadenerweisungen, deren sich ein solcher Mensch fähig macht und des großen glücklichen Einflusses aufzumuntern, den ein solcher auf seine Mitmenschen übe. Er nennt als Gnadenerweisungen, die ihm zu Theil werden, daß er auf die Unsterblichen hingewiesen werde und sie anzuschauen vermöge (ἐπίδειξιν κ. θεωρίαν ἀθανάτων), dann Zusatz und Stärkung begründeter Ansichten über die Tugend (p. 396), als dritte den himmlischen Segen (εὐλογία), ohne welchen die früheren keine Sicherheit gewinnen (p. 399), als vierte einen unbescholtenen, rühmlich erwähnten Namen in der irdischen Wirksamkeit (p. 401), als fünfte letzte und größte das reine Seyn, wo nicht mehr das materiell Körperliche mit dem geistig Göttlichen zusammentritt und es seiner Lauterkeit und Würde beraubt, sondern das Geistige in sich und durch sich allein ist (p. 403). Dann geht er auf die Segnungen

über, deren andere Menschen durch einen solchen theilhaftig werden und schließt diese Untersuchung p. 407 mit den Worten: „Ueber die Gnadenerweisungen (δωρεαί), welche Gott denen, die vollkommen geworden sind und durch diese Andern zu Theil werden läßt, haben wir nun gesprochen."

Wenn er nun in dem darauf folgenden fortfährt: „In dem vorhergehenden Buche haben wir nach Kräften eine genaue Untersuchung über die Belohnungen angestellt;" sollte es da noch zweifelhaft seyn, welche Belohnungen er meine? Sollte er nicht eben die δωρεαί darunter verstehen, über welche er so ausführlich in den vorhergehenden Büchern gesprochen hat? Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Büchern ist demnach so natürlich, daß sie nicht wohl getrennt werden mögen. Ist dieß nun aber der Fall: so blieben Genes. XII, 7 — XV, 1 unerklärt und die Abhandlung περὶ μισθῶν war nicht eine für sich bestehende, sondern ein Theil des Werkchens, welches de migrat. Abrah. überschrieben ist.

Lücken waren demnach schon Anfangs im Commentare, andere aber sind auch noch durch die Zeit hinzugekommen. Beides wird durch einzelne Beispiele gewiß. Es kann aber nicht überall nachgewiesen werden, hierüber habe Ph. geschrieben, es sey aber verloren gegangen; hierüber habe er aber nicht geschrieben.

3) Die eben mitgetheilte Bemerkung, wie durch Mißverständniß einiger Worte des Ph., die man fälschlich für einen Titel einer Sonderschrift nahm, der Katalog verlorener Werke desselben vergrößert und das Verständniß in den Zusammenhang zweier besondern Werke verhindert worden sey, veranlaßt mich hier noch eine Vermuthung auszusprechen, welche bei mir zu viel Raum gewonnen, als daß ich sie völlig übergehen, doch aber sich noch keinesweges so festgesetzt hat, daß ich sie für ausgemachte Wahrheit ausgeben sollte. Mir scheinen nämlich alle die Titel, die den einzelnen allegorisch erklärten Stücken der Genesis

gewöhnlich vorgesetzt werden: de cherubim, de sacrif. Ab. et Caini, quod deter. potiori insid. soleat etc. nicht eben mit sehr großer Sicherheit von Ph. abgeleitet zu werden, vielmehr scheint mir ursprünglich neben der Fortzählung der allegorischen Bücher, von welcher wir oben sprachen, kein zweiter besonderer Titel vorhanden gewesen zu seyn.

Die Gegenfrage, wie sie sonst entstanden? läßt sich leicht erledigen. Die Bezeichnung durch Zahlen hatte nämlich beim Citiren besonders für die Alten, welche mehr aus dem Gedächtnisse und lieber nach dem Inhalte Stellen anführten, als nach geschehener Einsicht in das Buch und nach Zahlen ein Unbequemes und konnte um so weniger überall beobachtet werden, da wohl schwerlich stets alle Bücher dieses Gesammtwerkes abgeschrieben wurden; sondern einzeln, wie sie Zweck oder Zufall an die Hand gab, wofür ja noch jetzt theils unsere Handschriften Bürge sind, die großentheils nur einzelne Werke oder auch Stücke derselben enthalten, theils aber auch deren verworrene Anordnung in den Handschriften und vormangeyischen Ausgaben. Namentlich durch diese Theilabschriften mochte die Bezeichnung und Abtheilung nach Zahlen, ja wohl die Abtheilungen selbst in Unordnung und Vergessenheit gerathen seyn, und es wurde daher eben so wünschenswerth, als natürlich, daß die einzelnen Abschnitte des Commentars besondere Ueberschriften erhielten. Hierin war nun auch bereits Ph. in so weit vorangegangen, daß er öfter beim Rückblicke auf frühere und bei Vorbereitung auf folgende Schriften, oder deren einzelne Stücke die Hauptsumme derselben in einige Worte zusammenfaßt. So erklärt er sich z. B. im Anfange der Schrift de confus. ling. ausdrücklich dahin, daß er darüber handeln wolle; σκεπτέον δὲ ἑξῆς οὐ παρέργως ἃ περὶ τῆς τῶν διαλέκτων συγχύσεως φιλοσοφεῖ, ähnlich im Anfange der Schrift quis rer. div. haeres: νῦν δὲ πρόκειται ζητεῖν τίς ὁ

τῶν θείων πραγμάτων κληρονόμος u. ähnl. Solche Hinweisungen mußten natürlich den Wunsch nach besondern Ueberschriften fördern und leiten.

Daß nun aber Ph.'s Vorgang sich eben nur hierauf erstreckt habe, scheint mir vorzüglich aus Folgendem hervorzugehen:

Vorerst: War es nicht das Werk späterer Willkür, sondern gab Ph. jedem Abschnitte seines Commentars seine besondere Ueberschrift: so ließe sich nicht absehen, warum die drei ersten Bücher einer solchen entbehrten. Schon oben haben wir gesehen, daß sie integrirende Theile des Ganzen sind und mit diesem eng zusammenhängen. Es steht kaum zu leugnen, daß Ph., wenn den andern, auch diesen eine besondere Ueberschrift gegeben haben würde. Hingegen änderte sich dieß in der Folge. Diese drei Bücher wurden verhältnißmäßig wenig gebraucht, wie schon daraus ersichtlich ist, daß keiner der alten Kataloge philonischer Schriften sie erwähnt, auch boten die niedrigeren Zahlen weniger Beschwerlichkeit dar. Da also das Bedürfniß, sie überhaupt zu nennen, seltener, und sie anders zu citiren geringer war: so konnten sie leicht ihre ursprünglichen Titel behaupten. Und doch findet sich auch in dem von den Handschriften dem zweiten Buche der Allegorieen beigegebenen Titel: Φίλωνος εἰς τὸ ποιήσωμεν βοηθὸν κατ᾽ αὐτὸν λόγος β΄, der Beleg, daß wenigstens auch schon dem ersten und zweiten Buche solche Sondertitel bestimmt waren. Allein sie haben sich wohl eben in Folge des zu seltenen Gebrauchs derselben zu wenig für sie constatirt, als daß sie allgemeiner geworden wären.

Hieran schließt sich nun ferner die in der Verschiedenheit derselben sichtbare Willkür bei Bestimmung der Titel. Man sieht klar, daß die, welche sich diesem Geschäfte unterzogen, über Inhalt und Abtheilung des Ganzen gar nicht unter einander einverstanden waren. So nennt Suidas die auf das dritte allegorische Buch folgende Schrift

εἰς τὰ χερουβὶμ κ. λ. τὴν φλογίνην ῥομφαίαν u. Joh. Damascenus citirt mehreremale in seinen ἱεροῖς παραλλήλοις aus der philonischen Schrift περὶ χερουβὶμ Worte, welche in dem ersten Theile dieses Buches, der wirklich der Hauptsache nach von den Cherubim handelt, sich wieder finden. Sie beide haben aber wahrscheinlich von p. 114, wo auch Mangey diese besondere Ueberschrift gibt, ein neues Buch angefangen de Caino eiusque ortu; denn jener Titel paßt offenbar nur auf den ersten Theil des Werkes. Allein die Handschriften fassen beide unter einen Gesammttitel zusammen: περὶ τῶν χερουβὶμ . . κ. τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Καΐν. Das folgende Buch benennen die Handschriften (außer der Vatican.) περὶ ὧν ἱερουργοῦσιν Ἀβὲλ τε καὶ Καΐν. Dieser Titel ist, zum Inhalt des Buches gehalten, zu eng und unpassend. Ein großer Theil desselben beschäftigt sich mit Erklärungen Gen. IV, 2, mit der Geburt Abels und steht mit dem Folgenden, wo er zur Erklärung von IV, 3 fortgeht und über das Opfer des Kain und Abels handelt, in keiner besondern Verbindung. Des noch nicht edirten Mönchs Excerpte nennen dagegen dieß ganze Buch eben so einseitig περὶ γενέσεως Ἀβὲλ a). Die Vaticanhandschrift verbindet endlich Beides. Auch gleiche Willkür in Bestimmung der Titel läßt ferner das Verhältniß der Bücher περὶ γιγάντων und περὶ τοῦ τὸ θεῖον ἄτρεπτον εἶναι schließen. Eusebius nennt diese Ueberschriften als gleichbedeutende b), während doch erstere offenbar auf den ersteren, letztere auf den letzteren Theil paßt und der Mönch Johannes führt aus letzterem eine Stelle unter dem Namen περὶ γιγάντων an c). Die alten Kataloge geben ferner an, Ph. habe zwei Bücher über die

---

a) Mangey opp. Phil. I. p. 163. not.

b) H. E. περὶ γιγάντων ἢ περὶ τοῦ μὴ τρέπεσθαι τὸ θεῖον, wenn nicht etwa καὶ zu lesen seyn sollte.

c) Mang. I. I. p. 262.

Agricultur geschrieben. Die Verfasser derselben scheinen dieß aus dem Anfange des, unserer Schrift de agricultura folgenden Buches de plantatione Noae geschlossen zu haben, wo es heißt: ἐν μὲν τῷ προτέρῳ (sie lasen vielleicht wie unsere vormangeyischen Ausgaben, πρώτῳ) βιβλίῳ τὰ περὶ γεωργικῆς τέχνης γενικῆς ... εἴπομεν· ἐν δὲ τούτῳ περὶ τῆς κατ' εἶδος ἀμπελουργικῆς. Auf denselben Schluß nur verschieden angewandt beruht es, wenn unsere Handschriften das Buch de plantat. als das zweite περὶ γεωργίας angeben. Nicht genug. Das folgende Buch ist περὶ μέθης und beginnt mit den Worten: τὰ μὲν τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις εἰρημένα περὶ μέθης ... ἐν τῇ πρὸ ταύτης ὑπεμνήσαμεν βίβλῳ und wirklich hat Ph. in dem letzten Theile des Werkes de plantat. darüber gesprochen. Was Wunder, wenn Eusebius, Hieronymus und Suidas ihm zwei Bücher über die Trunkenheit zuschreiben, von denen dann natürlich das περὶ φυτουργίας das erste, das περὶ μέθης das zweite ist? So tritt denn das Buch περὶ φυτουργίας, je nachdem es der Ordner der Bücher gerade genehm fand, in die verschiedensten Verhältnisse, entweder als zweites Buch περὶ γεωργίας, oder als zweites Buch περὶ φυτουργίας, oder endlich als erstes Buch περὶ μέθης. Sollte es hierdurch nicht klar werden, wie mißlich es überhaupt um diese Titel stehe, und wie nur gerade die Ansicht des Einzelnen, nicht aber eine von dieser unabhängige, ursprüngliche äußere Auctorität des Ph. über sie entschieden habe?

Es ließen sich noch mehrere ähnliche Beispiele ausheben, die wir jedoch übergehen, um noch darauf aufmerksam zu machen, daß sich bei Ph. öfters selbst passendere Bezeichnungen und Detaillirungen seiner Schriften finden, als wir sie jetzt in unsern Ueberschriften besitzen, ein Zeichen, wie er sie benennt haben würde, wenn er sie überhaupt hätte benennen wollen. So sagt er in seiner Schrift de profugis zu Anfang, daß er im letzten Buche περὶ προ-

παιδευμάτων κ. κακώσεως gesprochen habe. Dieß ergibt sich bei Beachtung des Inhalts als gegründet; er hat in ihr nicht nur von den enkyklopädisch einleitenden Kenntnissen, sondern auch von dem Unglücke, als einer Schule der Weisheit gesprochen. Dagegen nennt unser heutiger Titel: περὶ τῆς εἰς τὰ προπαιδεύματα συνόδου nur das Eine und ist ungenügend. In der erwähnten Stelle sagt er, er wolle zu den Flüchtlingen περὶ φυγάδων übergehen, schließt jedoch diesen Gegenstand p. 461 mit den Worten: λελαληκότες οὖν τὰ ἁρμόττοντα περὶ φυγάδων τὴν κατὰ τὸν εἱρμὸν ἀκολουθίαν συνυφανοῦμεν. Er geht hiermit darauf über, daß der Engel die Hagar gefunden habe, beschließt aber auch diesen Gegenstand p. 476 mit den Worten: ταῦτα μὲν περὶ εὑρέσεως εἰπόντες μέτιμεν ἑξῆς ἐπὶ τὰ ἀκόλουθα τῆς ἐφόδου. Er geht mit diesen Worten bei Gelegenheit der Erwähnung der Quelle, bei welcher die Hagar gefunden wird, zu Mittheilungen über die göttliche Weisheit über und beendet endlich p. 479 ἃ μὲν οὖν περὶ πηγῶν καιρὸς ἦν εἰπεῖν λέλεκται κ. λ. Wer möchte sich nun überzeugen können, daß Ph. sein Werk, wie alle Handschriften haben, περὶ φυγάδων, oder wie Eusebius bezeugt: περὶ φυγάδων κ. εὑρέσεως genannt haben werde?

Doch genug. Ich wollte nur mit einigen Andeutungen zeigen, daß man sich auf diese Ueberschriften und auf die Eintheilung der Bücher, wie sie jetzt vorliegen, nicht allzusehr verlassen, oder bei Erklärung derselben beschränken dürfe. Sie alle erscheinen unter späterer Willkür verdächtigem Gepräge.

4) Die letzte Stelle unter den allegorischen Büchern nehmen die über die Träume ein, von welchen wir nur noch zwei von den fünf übrig haben, welche Euseb. (H. E. II, 18) und Hieronymus (catal. script. No. 11) nennen. Das erste uns erhaltene beginnt mit der Erscheinung der Himmelsleiter im Traume Jakobs, und bezieht sich bereits

auf ein früheres. Auch er ist nicht abgeneigt, zu glauben, daß das von ihm aufgefundene armenische Büchlein von den drei Engeln, welche dem Abraham erschienen, das erste Buch dieser Träume enthalte a). Man darf ihm hierin, wie es scheint, nicht Recht geben; denn vorerst unterscheidet sich die Behandlung der vorliegenden Stelle (Genes. XVIII, 1 ss.) in dem mitgetheilten Fragmente überhaupt nicht wesentlich von den anderweiten Bearbeitungen derselben durch Philo b), so daß nichts die Einordnung dieses Fragments (welches übrigens durch den ganzen Geist, der in ihm weht, als unbezweifelt philonisch sich ankündigt) in eine besondere Stellung motivirt; und hierzu kommt denn noch, daß im Laufe der zwei uns erhaltenen Bücher nur Träume im eigentlichen Sinne des Worts behandelt werden. Hr. Gf. (welcher, beiläufig gesagt, nicht ohne Nachtheil für seine Sache, auf die armenischen Stücke gar keine Rücksicht genommen hat) hat hierin höchst wahrscheinlich das Richtige gesehn, wenn er (p. 43) vermuthet, daß der Traum Abimelechs (Gen. XX.) den Inhalt des ersten Buchs ausgemacht habe. Mehr noch als die von ihm zum Belege angeführte Stelle (de somn. I, p. 565.), in welcher Ph. sagt, daß er im ersten Buche die Traumgesichte, welche Gott auf eignen Antrieb geschickt, erklärt habe, bezeugt dieß de somn. II p. 1108, wo er wieder auf den Inhalt des ersten Buchs zu reden kommt. Es umfaßt, sagt er, diejenigen Träume, in welchen die Anregung von Gott ausgeht und dieser uns das uns Unbekannte, ihm aber wohl Bekannte, offenbart, was allerdings vortrefflich auf den Traum Abimelechs paßt, in welchem ihn Gott unterrichtet, daß Sarah die Gattin Abrahams sey.

a) Paralipom. Armen. p. 613.

b) Vergl. besonders de Abrah. p. 367, quaestt. et solutt. in Genes. serm. IV. p. arm. 237 ss.

Es ist nun noch über den dritten Theil des Gesammtwerkes, über das eigentliche νομοθετικὸν Einiges zu sagen übrig. Dasselbe zerfällt, wie wir bereits oben sahen, in die Untersuchung über die νόμους ἀγράφους a), oder die durch untadliches Leben ausgezeichneten Tugendvorbilder, und über die wirklich gegebenen Gesetze. Den Umfang der erstern bestimmt er in dem ersten für diesen Zweck geschriebenen Buche de Abrah. p. 356 s.: „Drei sind es vorzüglich, welche Bemühungen für den Körper verachtend (σωματικίας καταφρονοῦντες) und ein Wohlbefinden am Geiste zu bewirken trachtend, streben nach dem Siege über die entgegenstehenden Leidenschaften, Abraham, Isaak und Jakob. Auch ihr Leben hat Moses nicht sowohl deßhalb beschrieben, um uns Nachrichten über sie, sondern um uns eine Anweisung zu hinterlassen, welche die Wege seyen, die zur Tugend führen," indem jeder dieser Männer einen derselben repräsentiret (Abraham sey nämlich durch Unterricht, Isaak vermöge seiner Natur, Jakob vermöge der Askese zur Vollkommenheit gediehn). Auch diese Männer erscheinen demnach als τρόποι τῆς ψυχῆς, gleichwie die im γενεαλογικὸν geschilderten, nur mit dem Unterschiede, daß in dem Gesetzestheile nicht über solche τρόπους gehandelt wird, wie sie gewöhnlich zu seyn pflegen (daher vorzüglich wohl auch jenes ἱστορικὸν genannt), theils übel, theils nur in den Anfängen der Tugend begriffen: sondern über solche, wie sie seyn sollen. Der Mensch muß schon manche Stufe der Veredlung hinter sich gelassen haben, ehe er fähig ist, ein Abraham zu werden (d. h. ehe er sich in seinem jetzigen, irdischen Aufenthalte als ein Fremdling fühlt, Chaldäa verläßt, d. h. sein bisheriges, ausschließliches Bewundern der sinnlichen Gegenstände aufgibt (die Chaldäer waren ja Sterndeu-

a) Νόμοι δὲ τίνες ἂν εἶεν ἄγραφοι ἢ οἱ βίοι τῶν ζηλωσάντων ἀρετήν; de nobil. p. 904.

ter und hielten die Welt selbst für das Höchste, für Gott) und sich von Untersuchung der Geschöpfe zur Kenntniß des wahren Schöpfers aller Dinge erhebt. Ist ihm erst diese zur Natur geworden, d. h. ist er durch festen Glauben (dieser war ja das Charakteristische des Abraham) zur unerschütterlichen Ueberzeugung von jenem höchsten Wesen gekommen: so wird diese ihm auch seine wahre Freude (Isaak, eben von dieser Freude benannt יִצְחָק, ist nun also das Symbol des Glaubens, der uns zur Natur geworden), und das Irdische erscheint ihm nun immer mehr nur als Hinderniß, sich dem Urgöttlichen zu nahen und im Schauen Gottes unüberschwengliche Seligkeit zu empfinden. Er wird Asket (Jakob), der dem Sinnlichen nur eben so viel zugesteht, als nothwendig ist, der sich der irdischen Genüsse entschlägt, um sich zur Gottesfreude zu befähigen. Seine Belohnung ist das Gottesschauen (er wird Israel).

Bis hierher wollte Ph. seine ungeschriebenen Gesetze fortstellen. Er sagt p. 358, nachdem er über diese drei im Allgemeinen Einiges beigebracht hat, er wolle nun zu den Einzelnen übergehen und bei Abraham anfangen, der ihn denn auch bis zu Ende des Buchs de Abrah. beschäftigt. Die Bücher über Isaak und Jakob besitzen wir nicht mehr. Er hat sie geschrieben, wie er im Anfange des Buchs de Iosepho bestimmt sagt und de decal. p. 744 andeutet. Sie sind verloren.

An deren Stelle finden sich zwei andere Werke vor der Erläuterung der eigentlichen Gesetze, das Buch über Joseph und die Bücher über Moses. Sie vollenden passend die Reihe der ungeschriebenen Gesetze. Der Asket ist noch nicht vollkommen. Im Gegentheile schwankt er gar oft, kehrt, ob er schon Gott geschaut habe, doch, ermattet im Kampfe um das Schwerste, zu den leichter zu erlangenden und schmeichelndern Genüssen des Körpers zurück, läßt sich von der Freude am Irdischen fesseln und

vom Himmel zur Erde zurückführen (Joseph, obschon Sohn Israels, wird als Sklave nach Aegypten, dem Symbole des Lebens im Sinnengenusse, geführt) a). Erst spät nur und Wenigen mag es gelingen, ein Moses zu werden, d. h. ein vollendet reiner Geist (νοῦς καθαρώτατος), der sich des Sinnlichen allerdings bedient, da er hierzu genöthigt ist, dem aber das sinnliche, mit dem Genusse verbundene Vergnügen keine Begierde mehr einflößt, die ihn veranlassen könnte, seinen Umgang mit dem Göttlichen länger, als es die unabweisbare Nothwendigkeit gebietet, durch die Berührung mit dem Sinnlichen zu unterbrechen. Beide Werke de Iosepho und de vita Mosis unterscheiden sich von dem Buche de Abrah. dadurch, daß sie sich ungleich weiter über die Geschichte dieser Männer verbreiten. Es kann aber nicht zweifelhaft seyn, daß sie ursprünglich einander folgten, theils vermöge der innern Einheit des Plans, der das Ganze als solches zusammenhält, theils weil Ph. im Anfange des Buchs Joseph selbst erklärt, daß er den früheren Mittheilungen über die drei durch Unterricht, Natur und Askese gebildeten Männer die über Joseph beifügen wolle und von Moses erklärt er öfters ausdrücklich, daß er als ein ἔμψυχος und ἄγραφος νόμος angesehen werden müsse, z. B. de Mos. p. 627. de humanit. p. 697.

Hr. Gf. denkt anders. Er läßt (p. 11) nach dem Buche über Joseph sogleich die eigentliche Gesetzeserklärung, den Dekalog, folgen. Warum? ist nicht wohl einzusehen und die Widerlegung dieser Ansicht kann nur in so fern schwer werden, als man den Grund nicht kennt, gegen den man kämpfen soll, und er muß doch Hrn. Gf. sehr wichtig gewesen seyn, da er p. 12 sagt, „daß nach den Anfangsworten des Dekalogs (in welchen er bloß auf

a) Ueber das Schwanken des Asketen klagt Ph. öfter, vergl. de somn. p. 582. 7. al.

die früheren Werke über die ungeschriebenen Gesetze im Allgemeinen zurückweist) wir nicht einen Augenblick zweifeln dürften, daß dieß Buch unmittelbar dem über Joseph gefolgt sey." Es ist dieß um so unbegreiflicher, da der Vf. das Leben des Moses mit zu den ungeschriebenen Gesetzen rechnet (vgl. p. 21).

Irren wir nicht, so geschah dieß zu Gunsten einer andern, freilich auch verunglückten Hypothese Hrn. G. f. B. Er betrachtete nämlich die Schlußworte des von Majo edirten Tractats de parentibus col. p. Mai. 35, wo Ph. sagt, er habe bisher die auf der ersten Tafel gegebenen Gesetze erläutert und wolle [illegible] denen auf der zweiten Tafel befindlichen seine Aufmerksamkeit schenken. Hiermit verglich er die Anfangsworte des darauf folgenden Buchs de spec. legg. III, p. 776. In diesen gedenkt Ph. einer glücklichen Vergangenheit, in welcher er sich der Philosophie und der Beschauung der Welt und dessen, was in ihr enthalten sey, in schöner, ungestörter, seliger Muße habe hingeben können, in welcher er nur zu weilen aus seinem Himmel, wie von einer Warte sein Geistesauge auf diese Erde gesenkt und sein Loos gesegnet habe, das ihn der ängstlichen Sorgen des irdischen Lebens enthebe. Allein es sey anders geworden. In ein Meer bürgerlicher Sorgen hineingezogen, aus welchem er nicht aufzutauchen vermöge, sey es die Liebe zu den Wissenschaften, welche von den ersten Zeiten fähiger Jahre an in seiner Seele Platz gewonnen, allein, die Mitleid mit ihm übe, die ihm, wenn schon mit getrübten Augen (denn Thränen trüben ja auch die Klarheit) in Zeiten unerwarteter, wenn auch kurzer, Ruhe umherzuschauen gestatte. „Aber auch dafür, fährt er fort, ziemt es, Gott zu danken, daß ich, wenn schon überfluthet, doch noch nicht bis auf den Grund niedergezogen bin, so daß ich immer die Augen noch öffne, welche ich schon durch die Verzweiflung auf irgend eine schöne Hoffnung geblendet glaubte und

diese vom Lichte der Weisheit erleuchtet werden, noch nicht das ganze Leben hindurch der Nacht übergeben. Siehe ich wage es ja noch, nicht nur mich mit den heiligen Aussprüchen des Mosis bekannt zu machen, sondern auch sorgfältig jedes Einzelne zu untersuchen, und, was der Menge nicht bekannt ist, zu bewahren und mitzutheilen."

Hr. Gf. folgert aus diesen beiden Stellen, daß zwischen der vollendeten Erklärung der 1. Gesetzestafel und dem Anfange der 2. die schriftstellerische Thätigkeit des Ph. auf geraume Zeit unterbrochen worden sey, hielt sich jedoch für berechtigt, in diese Zwischenzeit die Bücher de vita Mosis, einen verlornen Tractat de pietate und die noch vorhandenen de humanitate und de poenitentia zu setzen, welche unter einander zusammenhängen.

Ich habe diese Hypothese bereits oben eine verunglückte genannt und glaube, sie verdiene diese Bezeichnung; denn vor Allem sagt die Stelle de spec. legg. III, p. 780 ss. nichts, als daß sich Ph. in früherer Zeit ungestört dem beschaulichen Leben habe hingeben können, dem Keime und der Frucht philos. Seligkeit und daß er jetzt nicht mehr so wie früher Herr seiner selbst und seines Glücks, sich öfter von diesem abgezogen finde und nur selten zur Beschäftigung mit den Wissenschaften, der Bedingung zu jenem, zurückkehren könne. Hiermit ist noch nicht gesagt, daß er sich nicht in seltenen Zeiten größerer Ruhe der Fortstellung seiner Studien und Belehrungen gewidmet habe, oder vielmehr dieß selbst ist in diesen Worten bestimmt ausgesprochen. Auch erkennt dieß Hr. Gf. an, indem er wirklich mehrere Schriften in diesen Zeitraum setzt, wodurch er denn natürlich seine frühere Behauptung vernichtet und den Grund der Schlüsse untergräbt. Die ganze Frage kommt nun dahinaus: was forderte mehr und ungestörtere Ruhe, ein zusammenhängendes Werk wie de vita Mosis mit seinen Zusätzen (angeblich) de pietate, de

humanitate und de poenitentia zu schreiben, oder die Erklärung der fünf letzten Gebote, die er größern Theils in sehr kleinen Parcellen behandelt? wo denn wohl Hr. Gf. wider sich selbst wird stimmen müssen. Doch es bedarf nicht einmal dieser Frage. Die Bücher de vita Mosis und ihre Beilagen fordern für sich, ihrem ganzen Plane gemäß, wie wir früher zeigten, die Stellung in der Reihe der ungeschriebenen Gesetze. Mochte sich später eine Unterbrechung der schriftstellerischen Muße des Ph. ereignen: sie hat auf Bestimmung der Zeit, in welcher diese geschrieben sind, keinen Einfluß.

Ich füge hier noch im Betreff der Bücher de vita Mosis das bei, was ich vor Kurzem an einem andern Orte mitgetheilt habe a). Es ist mir nämlich nicht mehr zweifelhaft, daß Ph. dieses Werk nur in zwei Bücher zerlegt habe und diese erst später auf drei vermehrt worden sind. Ph. selbst spricht im Anfange seiner Schrift de humanit. p. 697 ausdrücklich nur von zwei Büchern, in welchen er das Leben des Mosis beschrieben habe b). Hier hat nur ein einziger Codex (Reg. Par. N. 2251) an der Stelle des Worts δυσί: τρισί, offenbar eine Emendation zu Gunsten der bereits vorgefundenen Eintheilung in drei Bücher, welche sich jetzt in allen Codd. und Ausgaben findet c). Ein prüfender Blick

---

a) S. meine Recension des Gfrörer'schen Werks in der Hall. A. L. Z. N. 124 ss. Juli 1832.

b) *Τὰ μὲν οὖν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἄχρι γήρως εἰς ἐπιμέλειαν κ. κηδεμονίαν ἑνὸς ἑκάστου κ. πάντων ἀνθρώπων πεπραγμένα αὐτῷ δεδήλωται πρότερον ἐν δυσὶ συντάξεσιν, ἃς ἀνέγραψα περὶ τ. βίου M.*

c) Pfeiffer nennt (praefat. seiner phil. Ausg. Erlang. 1785 ss. p. 5.) in seinen Mittheilungen über den Codex, den er mit A bezeichnet, unter No. 27. 28. die Bücher de vita Mos. Sollte dieser Codex vielleicht nur zwei Bücher kennen?

auf die Bücher selbst: lehrt Beides, daß die Stelle de humanit. durchaus nicht zu ändern sey, und wie aus zwei Büchern drei entstanden seyen. Das erste Buch über das Leben des Moses enthält, wie er uns selbst im Anfange des zweiten mittheilt, Nachrichten über seine Geburt, Auferziehung, Belehrung und Herrschaft. „In diesem zweiten Buche, sagt er, will ich mich zu dem Folgenden wenden. Ein guter Herrscher soll, wie man spricht, auch Philosoph seyn, dieser aber (Moses) scheint mir nicht nur diese beiden Fähigkeiten vereint bewiesen zu haben, sondern auch drei andere, Gesetzgeber, Priester und Prophet zu seyn; über dieses muß ich nun nothwendiger Weise sprechen." Und in der That beschäftigt es ihn bis zum Ausgange der ganzen Schrift, nachzuweisen, wie Moses nicht nur als Herrscher geglänzt, sondern diesen Glanz auch durch seine Würde als Gesetzgeber, Priester und Prophet erhöht habe. Da dieß in strenger Reihefolge geschieht: so bezeichnet er es genau, wenn er das eine Stück verläßt und zu dem andern übergehen will. So sagt er denn, nachdem er die Verdienste des Moses als Gesetzgeber näher beleuchtet hat: *δύο μὲν ἤδη μέρη Μωσέως τ. βίου διεξεληλύθαμεν τὸ περὶ βασιλείας κ. νομοθετικῆς, τρίτον δὲ προσαποδοτέον τὸ περὶ ἱερωσύνης* p. 664, Worte, die die Abschreiber veranlaßten, mit ihnen ein neues drittes Buch anzufangen, während sie doch nur den Uebergang zum dritten Vorzuge des Moses, zu dessen Priesterthume bildeten, von welchem Ph. denn auch in ähnlicher Weise sich den Uebergang zum vierten, zum Prophetenthume, bereitet, ohne daß man ein viertes Buch angenommen hätte. S. 681 sagt er: „Viererlei muß bei einem vollkommnen Anführer zusammenkommen, Herrschaft, Fähigkeit Gesetze zu geben, Priester- und Prophetenthum. Nachdem ich nun über die ersten drei gesprochen und gezeigt habe, wie Moses der beste König, Gesetzgeber und Priester gewesen

sey, will ich das vierte erläutern, daß er der vorzüglichste der Propheten war."

Nach diesen Büchern über das Leben Mosis hat Ph. einige kleinere, mit jenen eng zusammenhängende Werke eingefügt, de humanitate, welches sich in seinem Anfange p. 697 klärlich als Fortsetzung jener Bücher ankündigt und de poenitentia, aus dessen Anfangsworten a) p. 716 Hr. Gf. (p. 22) mit Recht geschlossen zu haben scheint, daß es der φιλανθρωπίᾳ angehängt gewesen. Dagegen scheint er (freilich mit seinen Vorgängern) zu irren, wenn er zwischen den Büchern de vita M. und de humanitate noch ein Buch de pietate verloren glaubt. Er schließt auf ein solches Werk mit Mangey aus den Anfangsworten der Schrift de humanitate p. 697: *τὴν δὲ εὐσεβείας συγγενεστάτην κ. ἀδελφὴν κ. δίδυμον ὄντως ἑξῆς ἐπισκεπτέον, φιλανθρωπίαν.* „Aus diesen Worten, sagt Hr. Gf., geht nun erstens hervor, daß Ph. wirklich einen Tractat de pietate geschrieben haben muß; denn er konnte, zumal bei seiner Schreibseligkeit, nicht geradezu die Menschenliebe mit der Frömmigkeit in dieß enge Verhältniß setzen, wenn er letztere nicht vorher geschildert hätte" u. s. w. Im Folgenden sucht er Einiges über die Stellung des Buchs zu ermitteln, welches natürlich mit dem postulirten Buche von selbst verschwindet. Daß aber das Buch selbst aus dem Kataloge der verlornen zu streichen sei, scheint gewiß. Philo muß allerdings in Folge der erwähnten Stelle über die Pietät geschrieben haben und hat auch darüber geschrieben, nur ist dieß nicht in einem besondern Tractate geschehen, sondern die Untersuchungen über jene Tugend finden sich in den Büchern de Mose selbst vor. Ph. erklärt nämlich die pietas für die wichtigste Bedingung zum Prie-

a) *Φιλάρετος δὲ καὶ ... διαφερόντως φιλάνθρωπος ὢν ὁ ἱερώτατος M.* rell.

sterthume. cf. de vita M. II. (III.) p. 664: ὃ τοίνυν μέγιστον κ. ἀναγκαιότατον ἀρχιερεῖ προςεῖναι δεῖ, τὴν εὐσέβειαν und spricht nun Vieles und Ausführliches über sie in dieser Abhandlung über das Priesterthum. Es scheint also ausgemacht, daß Ph. sich hierauf bezog, als er nach Vollendung der Bücher Mosis im Anfange der humanitas sagte: daß er die der Gottesliebe eng verschwisterte Tugend der Menschenliebe an Moses auch kennen lehren wolle.

Mit diesen Beilagen schließt sich wenigstens für uns die Reihe der Schriften, in welchen Ph. das, was er ungeschriebene Gesetzgebung nennt, erläuterte.

Auch die eigentlich so genannten, niedergeschriebenen Gesetze bilden bei Ph. zwei von einander streng gesonderte Classen. „Einige Gesetze, sagt er, de decal. p. 746, hat Gott, ohne sich eines Andern zu bedienen, selbst ausgesprochen, andere durch den Propheten Moses, welchen er aus Allen, als den bei weitem geeignetsten zur Verkündigung des Heiligen, auswählte. Die, welche er in eigner Person aussprach, sind theils selbst Gesetze, theils aber auch Hauptstücke der einzelnen Gesetze. Die nämlich durch den Propheten ausgesprochen sind, sind alle unter jene zurückzuführen." Ueber beide, sagt er, wolle er sprechen, zuerst über jene. Die Untersuchung über sie enthält der Dekalog. Er fragt, warum sie gerade in der Wüste, warum unter Wundern, warum gerade zehn gegeben worden seyen, beantwortet diese Fragen und geht dann den Inhalt derselben im Allgemeinen durch. Gegen den Schluß des Dekalogs (p. 765) kommt er auf die Specialgesetze wieder zurück. Man muß aber auch wissen, sagt er, daß die zehn Gebote Hauptstücke der Einzelgesetze sind, die durch die ganze heilige Gesetzgebung hindurch niedergeschrieben sind und nennt nun vorläufig und im Allgemeinen die einzelnen Gesetze, die er bei jedem Gebote behandeln wolle. Hier-

auf folgen dann auch die Bücher de specialibus legibus. Es ist ganz offenbar, daß Mangey mit Recht die Einzelschriften, welche sich mit Erläuterung der unter das erste und zweite Gebot geordneten Gesetze beschäftigen, als liber legum speciall. 1 bezeichnet, wenn auch dieser allgemeine Titel für sie verloren ist. Da nun derselbe die Erläuterungen Philo's über das achte bis zehnte Gebot in der bodlej. Handschrift fand und aus ihr mittheilte: so sind die vier Bücher legg. specc. glücklich wiederhergestellt, deren Euseb., Hieronym. und die Uebrigen Erwähnung thun; denn das zweite Buch über das dritte bis fünfte Gebot und das dritte Buch über das sechste und siebente Gebot besaß man schon längst, wenn schon ersteres nicht vollständig, da die Erläuterung des (jüdisch) fünften Gebotes fehlte. Nachdem Majo auch diese in der Schrift de parentibus colendis nebst einem Zusatze zum vierten Gebote de festo cophini herausgegeben hat (Mediol. 1818): so scheint an diesen legg. specc. nichts mehr zu fehlen.

In der letzten zu ihnen gehörigen Schrift de concupiscentia kündigt Ph. an, daß er zunächst noch Etwas über einige zur Erfüllung dieser Gebote nothwendige Tugenden, zunächst über die Gerechtigkeit, mittheilen wolle. Die Schrift de iustitia mit dem von Ph. selbst zu dieser gerechneten Buche de creatione principis folgt also sicher den frühern. In der andern Schrift de fortitudine sagt er am Anfange, daß er nach Behandlung der Gerechtigkeit und dessen, was mit ihr zusammenhinge (περὶ δικαιοσύνης κ. τῶν κατ' αὐτὴν) über die Tapferkeit sprechen wolle. Es wäre nicht unmöglich, daß entweder zwischen ihnen oder nach ihnen noch eine Schrift über eine ähnliche Tugend geschrieben sey und so der Titel περὶ τριῶν ἀρετῶν, den Euseb. und seine Nachfolger geben, auf sie eine genügende Anwendung erhalte. Die Tugenden wenig-

stens, die Mangey zusammengestellt hat: de fortitudine, de humanitate und de poenitentia können nicht gemeint seyn, da die beiden letztern offenbar vor den legg. specc. geschrieben mit den Büchern Mosis eng zusammenhängen und sich auch Ph. zu Ende der Schrift de concupiscentia auf schon besprochene Tugenden zurückbezieht. Vielleicht war die Ueberschrift bloß περὶ ἀρετῶν a), vielleicht hatten diese Tugenden gar keine Gesammtüberschrift und letztere entsprang bloß aus dem Buche de praem. et poen., in deren Anfange (p. 910) er sagt, daß er auch περὶ ἀρετῶν τῶν ἐν εἰρήνῃ κ. ἐν πολέμῳ geschrieben habe. Es läßt sich hierüber nichts mit Sicherheit ausmachen.

Hierauf folgt der Schlußstein des Ganzen, die Schriften de praemiis ac poenis und de execrationibus. Beide Schriften hängen auf das Engste zusammen und handeln von den Belohnungen und Strafen derer, die die Gesetze wahren oder verwerfen. Im Anfange des Buches de praem. ac p. übersieht er noch einmal den ganzen Weg, den er durchlaufen hat in einer Stelle, deren wir schon oben Erwähnung gethan haben, und die uns Wegweiser durch dasselbe gewesen ist. Am Schlusse des Buches de execrat. erinnert er daran, daß der Fluch der übertretenen Gesetze, der jetzt auf den Juden laste, bei ernster und dauernder Reue von Gott, der schneller sey zu lohnen und zu segnen als zu strafen und zu fluchen, wohl aufgehoben werden könne, und daß dann die unzählbaren Schaaren der Juden von dem Festlande und den Inseln, aus Landen aller Namen zum Staunen und Schrecken der übrigen Völker und unter der Leitung eines Wesens, welches eine edlere Gestalt habe, denn ein Mensch, zusammenkommen würden, Gott aber

a) Der Cod. Bodlej. hat περὶ ἀρετῶν ohne Zahl, nennt aber dann, freilich offenbar unrichtig, die fortitudo, pietas, humanitas und poenitentia.

dann seinen Zorn wider deren Unterdrücker wenden werde, die es vergessen hätten, daß sie nur wegen der Sünde des gottgeweihten Volks, nicht wegen ihrer Verdienste herrschten.

Mit diesen Worten messianischer Hoffnungen, die selten bei Ph. durchscheinen, schließt er das Gesammtwerk zur Erklärung der mosaischen Gesetze.

Die Schrift de nobilitate, welche Mangey darauf folgen läßt und enger mit den früheren verbindet, haben wir oben in eine andre Stelle gewiesen. Die Schrift konnte nicht unglücklicher eingereiht werden, als an diesem Orte nach den messianischen Hoffnungen der Juden. Denn sie enthält philosophische Untersuchungen und historische Nachweisungen gegen die nichtige Eitelkeit derer, die sich damit brüsten, vorzüglicher Vorfahren Nachkommen zu seyn. Sie ist offenbar zur Zurückweisung der auf ihre Voraltern stolzen, die Juden verachtenden Heiden geschrieben, sie verwirft jenen Stolz als Thorheit, steht aber freilich in bedenklichem Contraste mit den national-messianischen Hoffnungen der Juden selbst. Da sie fragmentarisch ist, haben wir bereits oben vermuthet, sie sey ein uns erhaltenes Stück von der Apologie Philo's für die Juden.

Die von Ph. wahrscheinlich später geschriebenen a) vier sermones, quaestiones et solutiones in Genesin und

---

a) Dafür scheinen einige Worte der qu. in Gen. I, 55, die uns auch in den noch nicht herausgegebenen Excerpten des Mönchs Johann (Mang. II. p. 669) erhalten sind, zu sprechen. Es wird da unter Anderem gesagt: διττὰ γάρ, ὡς πολλάκις ἔφην, ἐστὶ τὰ ἀνώτατα κεφάλαια, τὸ μὲν οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς, τὸ δὲ ὡς ἄνθρωπος παιδεύει τὸν υἱόν τ. λ. Hierüber hatte er aber noch nicht in diesen quaestt. gesprochen, dagegen sehr oft im Hauptcommentare, vgl. quod D. sit immut. p. 301. de migrat. Abrah. p. 405. al.

die zwei andern in Exodum, welche wir dem Aucher verdanken, enthalten eine Art Katechismus zu der in dem erwähnten Hauptwerke enthaltenen Lehre und für den mit diesem vertrauten Leser nicht eben etwas Neues, diejenigen Partieen ausgenommen, welche im Hauptwerke nicht erklärt sind: so erfährt man z. B., wie Ph. die Sündfluth, die Arche Noah's und Aehnliches allegorisch erklärt habe, worüber im Hauptwerke die ausführlichern Nachrichten fehlen. Doch sind auch diese quaestt. nicht vollständig erhalten. So scheint von denen für die Genesis das Ende des zweiten und der Anfang des dritten sermo zu fehlen. Ersterer endet, wo er kaum hätte enden können, mitten in der Erklärung der Geschichte Nimrod's (Gen. X. 8.) und der dritte fängt eben so abrupt mit der Erklärung von XV. 7 an. Ferner ist mitten im vierten sermo eine Lücke. Die 195. qu. fragt: Warum im Thale der Gerarer ein Brunnen gewesen sey? (Gen. XXVI. 19.) Die 196.: Was es heißen solle, daß dem Isaak im Alter die Augen dunkel geworden seyen? (XXVII. 1.) Die Erklärung der fehlenden Verse (20 — 35), für welche in den armenischen Handschriften nicht einmal eine Lücke angegeben war, hat sich zufällig in einer alten lateinischen Uebersetzung eines Theils des vierten sermo erhalten, die zu Basel 1538 erschienen war und dem Aucher durch einen Freund zugestellt ward. Da diese lateinische Uebersetzung, wie es dem Aucher schien, unmittelbar aus dem Originale gefertigt seyn mag: so wäre es nicht unwahrscheinlich, daß wir noch einmal dieses selbst auffinden könnten. Endlich ist auch der fünfte und sechste sermo in Genes., dessen Joh. Damasc. Erwähnung thut a), verloren. Auch reichen die sermones in der That nur bis zu Gen. XXVIII. 8; die

a) Vergl. Fabric. bibl. graec. edit. Harl. Vol. IV. p. 733.

Geschichte Jakobs und Josephs fehlt. Noch verstümmelter sind die quaestt. und solutt. in Exodum erhalten. Von den fünf Büchern, welche Euseb. und Hieron. nennen, haben wir nur zwei. Sie fangen mit Exod. XII. 2 an, und enden mit XXVIII. 36.

Uebrigens kann und wird bei der zu hoffenden neuen Ausgabe des Ph. von unserm verehrten Großmann gewiß recht viel gerade auch für diese Bücher geschehen. Vorerst wird eine genaue Vergleichung der Väter, namentlich des Ambrosius, viel Licht in das armenische Dunkel bringen. Denn allerdings hat Aucher Recht, wenn er bemerkt a), daß gerade dieser heilige Vater sehr oft und sehr bedeutend lange Stellen aus diesen quaestt., obgleich unter Verschweigung seiner Quelle, wiederholt, wenn er sich auch bei dem Ausrufe: Res mira profecto, quam laeta, sed mirabunda universa accipiet Europa täuschen mochte. Europa wußte es schon, daß Ambrosius den Ph. oft und sehr getreu wiedergebe und Aucher hätte dieß schon aus Mangey's Ausgabe und noch vollständiger aus einer Vergleichung der Werke dieser beiden Männer lernen können. Aber es scheint überhaupt, er war mit seinem armenischen Ph. vertrauter, als mit dem griechischen.

Dann sind aber auch in den uns griechisch erhaltenen Fragmenten gar viele, welche aus diesen quaestt. entlehnt sind, zum Theil ohne daß dieß ausdrücklich bei ihnen angegeben wäre, ja mehrere unter falschen Titeln. Aucher hat sehr spärlich und fast nur die Fragmente, deren ursprünglicher Ort bereits bei ihnen angegeben war, die denselben zustehenden Stellen angewiesen und sie verglichen. Auch hierin ist also dem spätern Herausgeber noch Vieles zu thun übrig. Wir geben hierüber zum Schlusse

---

a) Praef. p. 4. ad Paralip. Armena.

unserer Abhandlung noch einige Notizen aus den quaestt. in Gen. So ist z. B. entlehnt:

Fragm. Mang. II, p. 656, N. 2. aus quaestt. in Gen. I, 92.
" " " 657, " 1. " " " III, 3.
" " " — " 2. " " " IV, 40. fin.
" " " 659, " ultim. " " " I, 17.
" " " 665, " ultim. angeblich aus de mundi opific. qu. in G. II, 34.
" " " 667, " 3. a. aus qu. in G. I, 24.
" " " 669, " 1. angeblich aus dem 1. sermo qu. in Gen. II, 34.

und andere mehr.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Propheten des A. T., die ältesten und würdigsten Volksredner.

Eine Rede.

Von

F. W. C. Umbreit.

Vorerinnerung.

Nachfolgende Worte sind als freie und lebendige Ueberarbeitung einer öffentlichen akademischen Rede, die der Verf. als Prorector am 22. November v. J. zur Feier des hohen Geburtsfestes des unvergeßlichen Carl Friedrich, des großsinnigen Wiederherstellers der Universität Heidelberg, in lateinischer Sprache gehalten. Wie er sich, von bedenklichen Zeiterscheinungen gemahnt, gedrungen fühlte, nach seiner amtlichen Stellung und als Professor der Theologie oben bezeichnetes Thema zu wählen, um zu den versammelten Zuhörern über eine hochwichtige Wahrheit zu reden, so wünscht er die neue deutsche Gestaltung der nicht ohne Eindruck gebliebenen Rede als einer der Herausgeber dieser Zeitschrift in derselben aufzubewahren.

Es ist in unseren Tagen, in welchen der kalt berechnende Sinn einer nach Außen strebenden Klugheit den freien Aufschwung heiliger Rede mehr und mehr niederzudrücken droht, von der Bedeutung und dem Wesen des öffentlich in Volksversammlungen gesprochenen Wortes schon so viel verhandelt, daß dem tieferen Gemüthe, welches irdischen Gewinn für nichts erachtet, jener allzu reich verarbeitete Stoff bereits Ueberdruß zu erregen angefangen. Denn wer mit Unbefangenheit in dem Gewirre der Weisheit des Tages auf den Grund der blinkenden Reden derer zu schauen versteht, die sich rühmen, Führer des Volkes zu seyn, wird gar bald die Entdeckung machen, wie stark der neuesten Propheten hochtönende Beredsamkeit gegen der ältesten einfache Erhabenheit absteche: diese sind von Gottes, jene von des Volkes Geiste getrieben! — Möge es ihnen gefallen, den ehrwürdigen Führern des Volkes, den Schützern und Schirmern des alten Bundes, aus den heiteren und ruhigen Höhen, in denen sie schon lange des Lohnes ihrer unsterblichen Reden genießen, zu uns auf den irdischen Kampfplatz, den von Dunkel umhüllten und Stürmen erschütterten, herniederzusteigen!

Voraustrete, als Führer und Fürst der Propheten, Jesaia, wenn nicht aus königlichem Stamme, wie eine alte Sage berichtet, entsprungen, doch mit dem Schmucke königlicher, um nicht zu sagen, göttlicher Beredsamkeit vor allen gezieret, dessen drohende Worte rauschen wie des Libanons Cedern, von heftigem Sturme bewegt, dessen tröstende aber in ruhiger Heiterkeit leuchten, gleich dem blühenden Thal von Damascus, wenn es von der Frühlingssonne bestrahlt ist; es folgt Jeremia, jenem zwar an Erhabenheit nachstehend, und nicht von solchem Feuer blitzender Rede umleuchtet, aber durch ungewöhnliche Macht in den Tönen der Klage, die seinem tiefen und vollen Herzen entströmen, alle Gemüther auf eine wunderbare Weise bewegend; als dritter erscheint in der

Reihe Ezechiel, von dem man sagen möchte, daß er einher nicht wandle, sondern aufwärts fahre, getragen von einem Wagen, aus blendendem Glanze von Sonne und Mond und allen Sternen des Himmels, an Fruchtbarkeit und Pracht der Bilder der reichste Prophet, im Gewicht des Wortes schwer und gewaltig. Diesen drei Männern folgen die zwölf kleinen Propheten, in Betracht des geringeren Umfangs ihrer Orakel also genannt, an hoher Gabe der Rede aber zum Theil jenen gleich. Den Zug führet Hosea, durch Kürze und spruchartige Weise des Vortrags der schwerste aller Propheten, in Erfindung von Gleichnissen der feinste, an einem poetischen Dunkel sich freuend; an ihn reihet sich Joel, der geistigste Weissager messianischer Zeiten, mit dem Vermögen, neue Bilder zu schaffen, reichlichst beschenkt, überfließend an Allegorieen, malend mit den prächtigsten Farben, in lebendiger Schilderung von Keinem übertroffen, durch wunderbare Klarheit des Wortes allen voraus; auf ihn folgt Amos der Hirte, mit der himmlischen Luft der Poesie auf den Triften genähret, von der Natur selbst unterwiesen in der göttlichen Rede, daher im Tone einfach und rein, in der Vergleichung erhaben und reich, im Gebrauche treffender Bilder und Sprüche geschickt, in Gesichten den Willen Gottes gern erklärend; als vierter erscheint in der Reihe Obadia, in kurzer, gegen das feindliche Idumäa gerichteten Rede, aus einem von heiligem Zorne entflammten Gemüthe, scharfgespitzte Pfeile der Rede mit Sicherheit werfend; Micha hält zwischen Jesaia und Hosea die Mitte, jenem an Erhabenheit des Sinnes, diesem an Dunkelheit seines Ausdrucks fast gleich; auf hohem Cothurne schreitet Nahum einher, in den brennendsten Farben den Untergang des stolzen Niniveh malend; ausgezeichnet ist Habakuk in kraftvoller Würde der Rede und Glanz und Erhabenheit der Bilder, mit seinem Scheitel die Sterne des Himmels berührend, zum

höchsten Gipfel hebräischer Redekunst sich emporschwingend; Zephanja, obwohl unverkennbar andern hier und da folgend, hat doch, von Gottes Hauche angeweht, auch aus eigenem Schatze geschöpft und gespendet; den glänzenden Zug beschließen endlich Haggai, Zacharia und Malachia, zwar langsamen Ganges und greisen Ansehens, aber wegen der freudigen Botschaft, welche sie bringen, nie genug zu preisende Redner des Herrn.

Indem also die Schaar der Propheten vor unseren Augen vorübergezogen, drängt sich von selbst uns die Frage entgegen: was denn das Allen Gemeinsame sey, das sie zu einem Ganzen verbinde, wodurch sie, mit einem und demselben Namen bezeichnet, gleichsam nur einen Leib bilden? — Und Sie selbst aber geben mit lauter Stimme die Antwort: der Geist Gottes ist es, der uns verbindet! Und so ergibt sich der große Unterschied in der Beredsamkeit der ältesten Volksredner von jenen der jüngsten sogleich, man darf nur den auf das Erfülltseyn vom Geiste Gottes bezüglichen Namen, der jene auszeichnet, achten. Bedeutet doch Nabi den Mann, der nicht sowohl selbst, als den, durch welchen ein Anderer redet. Denn es ist der Prophet sich bewußt, daß Gott durch ihn spreche, wie das in den Weissagungen stets wiederkehrende „Gott sprach," schon sattsam beweist. Aber die Propheten unserer Tage, die dem Volke neuen Himmel und neue Erde verheißen, reden durch sich selbst und werden nicht müde, die Freiheit der Rede als höchsten Gott zu verherrlichen, der sie begeistere und der jenen neuen und glänzenden Zustand durch sie herbeiführen werde. Die Volksredner des alten Bundes kennen keine andere Freiheit als die einzige wahre, welche dem festen Glauben an Gott, den Einen und Ewigen, entspringt; für eine solche hohe Freiheit kämpfen, leiden, sterben sie!

Wenn ihr nicht gläubt,
dann ihr nicht bleibt,

sagt der große Jesaia a), und auf diesen unerschütterlichen Grund ist das ganze System der prophetischen Weisheit und Redekunst gebaut. Einfach ist jene wie diese, und der erhabene Prophet bedarf nicht glänzender Redeblumen, um die Augen des Volkes zu umnebeln und dessen Ohren zu kitzeln.

Gott ist die Wahrheit, das Leben
und ewiger König b),

und vom innigen Bunde mit einem solchen Gotte zeugen des hohen Sehers schmucklose Worte der Wahrheit, des Lebens und ewiger Herrschaft. Nie entschlüpft ein schmeichelnder Laut dem unverbrüchlicher Wahrheit vom Herrn geweiheten Munde, sondern mit dem eisernen Stabe unbeugsamer Gerechtigkeit demüthigt der strafende Redner den gleißnerischen Sinn des Volkes, welches in den Rauchwolken äußerlicher Gottesverehrung seinem eigenen Hochmuthe selbstgefällige Opfer bringt. Keines, wer vom Gesetze Jehovas weicht und den Heiligen Israels durch Thaten der Treulosigkeit und Lüge entheiligt, schonet der eifrige Mann Gottes,

dessen Worte der Herr zu Feuer macht,
das Volk wie Holz zu verzehren c),

und

der gesetzt ist zu einer festen Stadt,
und einer Säule von Eisen, und einer Mauer von Erz
gegen das ganze Land,
gegen Könige und Fürsten,
gegen Priester und gegen das Volk d),

in unerschrockener Hoheit, von keinem Ansehen der Personen bestimmbar.

---

a) Cap. 7, 9.
b) Jerem. Cap. 10, 10.
c) Jerem. Cap. 5, 14.
d) Jerem. Cap. 1, 18.

Demuth und Gehorsam, diese ewigen Pfeiler des Wohles der Völker, diese nie genug zu preisenden Tugenden des zur Verherrlichung durch Leiden geborenen Menschen — sie sind die mächtig durchschlagenden Grundtöne jener gewaltigen Musik heiliger Rede, die wir an den Stufen des Thrones, an der Schwelle des Tempels, auf Markt und Straßen vernehmen. Vernehmbar genug rauschen sie noch in die Verwirrung unserer Zeiten hernieder, in denen süße Schmeicheltöne falscher Propheten Ohr und Herz des Volkes zu vergiften trachten. Aber höret, was schon der Mund des Jesaia mit ergreifender Wahrheit verkündet a).

Dem Gesetz, der Offenbarung!
Wenn so das Volk nicht spricht,
dann geht ihm keine Morgenröthe auf.
Es geht im Land umher,
gedrückt und hungrig,
und wenn es hungert, wird es grimmig,
und flucht auf seinen König und auf seinen Gott.
Es blickt nach oben,
es blickt nach unten —
doch siehe! — Angst und Finsterniß und dichtes Dunkel —
zur Todesnacht wird es hinabgestoßen!

Und wie leuchten die Flammen heiligen Zornes in den Trauerreden des großherzigen Jeremia b), wenn sein Blick auf die Lügner des Tages fällt, die des Volkes Gesundheit rühmen, wiewohl es krank und elend ist:

wie mögt ihr sagen: wir sind weise,
wir kennen das Gesetz Jehova's!
Fürwahr! zur Lüge macht es
der Schreiber Lügengriffel.

---

a) Cap. 8, 20.
b) Cap. 8, 11.

Doch zu Schanden werden diese Weisen,
verworren und bestürzt —
sieh! das Wort Jehova's haben sie verworfen,
und welche Weisheit haben sie?

Das eben ist die große Lehre, welche die ältesten Redner des Volkes den neuesten predigen: daß die Weisheit der Erde, auch von den glänzendsten Wortgebilden getragen, in Einöden führe, wo alle Quellen des Lebens versiegen, wenn erst die Menschen das Wort Gottes verwerfen. „Aber sie haben Ohren und hören nicht, Augen und sehen nicht." Was spürt ihr denn von jener himmlischen Weisheit des alten Prophetenthums in den gerühmten Reden der Helden der Freiheit? Welcher Geist ist es, der in ihnen wohnet? — Ist's jener allmächtige Hauch, der die Cedern des Libanon rührt und die Eichen von Basan erschüttert? — Eitler, kleinlicher Weltsinn ist es, irdische Hoffahrt und Herrschsucht, bald in nackter Blöße sich kund gebend, bald in erborgten Schimmer einer trügerischen Weisheit gehüllt! — An zwei Worten könnt ihr die wahren Propheten erkennen: wenn sie mit schonungslosem Ernste eure Sünde, und läge sie noch so tief und künstlich verborgen, offenbar machen, und dann dem gebeugten Sinne tröstend die Gnade verheißen.

Wohlan denn! laßt uns rechten, spricht Jehova:
sind eure Sünden gleich wie Scharlach,
sollen sie doch schneeweiß werden;
und sind sie purpurroth,
sollen sie wie Wolle werden a).

Ist doch auf allen Blättern der Bücher des alten Bundes jenes bedeutsame Wort der Sünde für das Auge, das sehen will, lesbar genug geschrieben; aber, wie die Menschen sich sträuben, es in sich selber zu lesen, so bleibt es ihnen auch in den ehrwürdigen Urkunden der ältesten

a) Jes. Cap. 1, 18.

Offenbarung verborgen, die doch dem einen Haupttheile nach den Zweck in sich trägt, dem Menschen das Bewußtseyn seines tiefen Verderbens zur hellsten Klarheit des Verstandes und zur tiefsten Trauer des Herzens hervorzuheben. Und gerade die Propheten sind es, welche in ihren strafenden Reden, den glänzenden Abdrücken göttlicher Wahrheit, ihrem Volke den treuesten Spiegel vorhalten, in dem es sich in der häßlichsten Blöße sündhafter Natur wahrnehmen muß. Aber

tückischer als alles ist das Herz und krank,
wer denn durchschauet es? a)

So möchte man sich gerne bereden, als habe der Allgerechte nur über Abrahams Geschlecht die Geißel der Züchtigung durch seine Abgesandten geschwungen! — als wenn diese nicht Boten wären an alle Völker, für alle Geschlechter und alle Zeiten herab! Oder ist Euch der klare Sinn der Geschichte Kains, der doch früher als Abraham, verborgen geblieben? und haben etwa die Propheten nur den jüdischen Zöllnern einen Christum verheißen? — Nein, krank ist das Herz aller Söhne Adams und bedarf des heilenden Arztes, der, mit dem Balsam des Himmels versehen, zur Erde herniedergestiegen, die brennenden Wunden zu heilen, welche die Sünde den Menschen geschlagen. Aber das ist eben der unprophetische Sinn in den stolzen Reden der Freiheitsverkündiger des heutigen Tages, daß er, statt Demuth im Volke zu fördern, den Geist des Hochmuths erzeugt. Ein unverantwortlicher Mißbrauch wird mit der göttlichen Kunst der Rede getrieben, indem man das täuschende Vertrauen auf die Wirkungen einer hohen moralischen Kraft nicht glänzend genug hervorheben zu können meint, und so die eigenste Bedeutung des religiösen Lebens in seiner Wurzel erstickt. Und doch fehlt unserem Zeitalter gerade nichts mehr, als

a) Jerem. Cap. 17, 9.

Erwärmung des religiösen Gefühles, welches unter dem kalten Wehen einseitig berechnender Verstandesbildung immer mehr einzufrieren bedroht ist, oder durch den feindlichen Druck einer völlig entgegengesetzten Richtung des Geistes gereizt und widernatürlich erregt, in krankhaften Bewegungen sich Luft macht, die von denen am fruchtlosesten bezüchtiget werden, welche am fernsten von aller Religion sich befinden. Wenn Ihr nicht, gleich den Propheten des alten Bundes, die Herzen erschreckt mit dem Donnerworte der Sünde und mit lebendigem und treuem Gemälde der hülfsbedürftigen Armuth des Menschen, sondern fortfahrt mit dem verderblichen Mohnsaft süßschwärmender Rede die Gewissen in betäubenden Schlummer zu wiegen, dann werdet Ihr ein Geschlecht bilden helfen, dem es an Tiefe und Wahrheit des Sinnes, diesem alten Schmucke deutscher Nation, gänzlich gebricht. Aber jene hohen Cederngestalten des alttestamentlichen Prophetenthums rauschen nicht immer im Sturm und Wetter heiligen Zornes über das Verderben der Zeit, sondern sie tönen auch tröstliche Laute kommenden Heiles in die öde Verwirrung einer traurigen Gegenwart. Der ewige Wechsel von Nacht und Licht findet sich in allen Reden der alttestamentlichen Seher, so daß, wenn sie das sündhafte Volk durch Drohung finsterer Zeiten niedergedrückt haben, sie es durch Verheißung glänzender Tage von neuem emporrichten.

Das Volk, das jetzt im Dunkeln wandelt,
sieht ein großes Licht,
die da sitzen im Lande der Todesnacht,
über ihnen erglänzet ein Licht a).

Im höchsten Drange ihrer heiligen Begeisterung schwingen sich die Propheten auf die himmlische Warte, von der sie in lichter Ferne den Erlöser des menschlichen Geschlechts in hehrem Glanze göttlich-menschlicher Er-

a) Jes. Cap. 9, 1.

scheinung erblicken, — aber in den Reden unserer neuesten Volkssprecher haben wir wahrlich wenig von Christus gefunden, der doch gelitten und gestorben für die wahre Freiheit, deren Trugbild sie in unwegsamen Gegenden suchen. Man möge uns nicht so verstehen, als wollten wir jener gesuchten Weise das Wort reden, nach welcher der Name des Herrn in eine äußerliche Verbindung mit allem, was man über Gegenstände, die nicht unmittelbar zum Kreise des religiösen Lebens gehören, abhandelt, gewaltsam gesetzt wird, was unserem Sinne durchaus widerstreitet, sondern wir fordern nur, daß alle Reden das feste Gepräge des christlichen Geistes aufweisen. Blickt hin auf den ruhigen Frieden himmlischer Klarheit, der über die freudigen Weissagungen der entzückten Seher sich ausbreitet, wenn ihr vom heiligen Geiste geöffnetes Auge an der herrlichen Lichtgestalt des fernen Messias sich weidet, und ihr trunkener Mund von den reichsten Bildern und Gleichnissen strömet, die Seligkeit künftiger Zeiten zu schildern. Und dieses ist's, was wir vor allem in den gepriesenen Volksreden unserer Tage vermissen, den Frieden der Seele, die großartige, auf den Glauben an eine höhere Oekonomie, als irdische Kunst der feinsten Berechnung aufzustellen vermag, begründete Ruhe.

Wo aber der Geist des Unfriedens wohnet, da ist kein Christenthum zu finden. Auch der Prophet des alten Bundes rügt Mißbräuche, wo er sie trifft, und strebt durch seine freimüthigen Reden den Staat zu einer inneren höheren Vollendung zu führen, doch wo ist jener Alles tadelnde und zerstörende Sinn, den unsere Redner des neuen Bundes entwickeln? — Und eben weil sie Glieder des neuen Bundes und die Erfüllung dessen geschaut, was denen des alten nur zu verkünden vergönnt war, sollten sie dem geheimen Weben des unsichtbaren Weltgeistes mit freudiger Zuversicht zuschauen, ruhig, wenn jeder

in dem ihm bestimmten Gebiete sein Gott wohlgefälliges Werk mit gewissenhaftem Fleiße verrichte, harrend des Tages, an dem der Herr wieder erscheinen wird zum letzten Gericht über die Lebendigen und über die Todten. Freilich sind die Propheten keine eitlen Lobredner der jüngsthin vielgepriesenen Volksherrschaft, sondern mächtige Wächter und Schützer der Theokratie, nach welcher die Machtvollkommenheit des Einen Gottes durch Einen König im Staate vertreten wird. Gleichwie der königliche Gesetzgeber Moses, dessen hochgewürdigte Nachfolger und lebendig geistige Ausleger seines Gesetzes sie waren, das im sinnlichen Naturleben leicht zerfließende Volk zur gedrungenen Einheit in sich durch streng gehaltene Abwehr der Vielgötterei zu erziehen auf das Eifrigste weise bestrebt war: also schwangen auch sie unter Entsagungen und Drangsalen jeglicher Art das zweischneidige Alles zertheilende Schwert beredsamer Wahrheit gegen die verführerischen Götzen des Tages, und wenn sie deren Nichtigkeit mit gewaltiger Stimme hervorheben, dann schärft sich die Kunst ihrer Rede zum beißenden Spott und zur feinsten Satyre. Wie aber hätten sie bei solchem vorwaltenden Streben gegen alle Zersplitterung den Träumen der Volksregierung hold seyn können, die wir einen politischen Götzendienst zu nennen nicht unpassend finden? — Unerschütterlich ruht ihnen der Thron auf dem unverrückbaren Grunde des heiligen Gottesgesetzes; auf ihm sitzet ein unverletzlicher Stellvertreter des himmlischen Königs; der himmlische König redet zu seinem Gesalbten durch den Mund des Propheten; der Prophet steht als Mittler und Dolmetsch des höchsten Willens zwischen König und Volk. Und so wird die göttliche Wahrheit, die, über allen Ständen des Reichs und über der ganzen Geschichte des Volkes schwebend, nach jeder Richtung hin ungescheut sich vernehmen läßt, durch Männer vertreten, die durch den Geist Gottes die Weihung empfangen, Rath-

geber der Könige und Führer des Volkes zu seyn. Aber was ist die Weihe des göttlichen Geistes? Laßt es Euch sagen von jenem Propheten Amos, der aus dem ruhigen Thale, wo er der Natur hingegeben im Frieden seine Heerden geweidet, in das Getümmel der Stadt sich begibt, nicht gelockt vom Reize der Sünde, sondern getrieben von dem unüberwindlichen Drange, gegen die Macht derselben den Stab seines Mundes zu schwingen.

Wenn der Löwe brüllt: wer sollte sich nicht fürchten?
und wenn der Herr ruft: wer sollte nicht weissagen? a)

Dieser unwiderstehliche Drang des Gemüths, zu reden gegen das Verderben der Zeit, gegen den Abfall von Gott, er kündet sich an als derselbe Geist, der bei der Schöpfung der Welt auf dem Urgewässer gestaltend sich regte: nicht Irdischem kann er entstammen in seiner alle selbstische Liebe bändigenden Gewalt, daß der von ihm Erfüllte über der Menge erhaben erscheint, Mann Gottes von ihr genannt. Unabhängig von leiblichen Vorzügen, kein Diener des Fleisches, sondern eben in schärfster Entgegnung Geist, bricht er auf geheimnißvollen Bahnen ein in die Seelen, zündend wie Blitz aus der Höhe, schaffend und wirkend als neugefühlte sittliche Kraft, wie ein lebenerzeugender Frühlingsathem. An keinen bevorrechteten Stand ist seine überraschende Erscheinung gebunden, aber wo sie hervortritt, da ist Siegel und Adel des wahren Prophetenthums. Beugen muß sich vor dieser himmlischen Macht, die als Stimme des Herrn im Donner der Rede hervorbricht, jede irdische Hoheit, der Könige Willkür, wie die Herrschsucht der Priester. Ja, eben darin erkennen wir die ideale Bedeutung der Verfassung des hebräischen Staates, daß in ihm Despotismus und Hierarchie, sonst gerade im Orient in aller Furchtbarkeit sich geltend machend, vor dem frischen Hauche des Pro-

a) Am. Cap. 3, 8.

phetenthums, diesem verklärenden Geiste der Theokratie, zerschmelzen. Denn, wo immer Unkundige die theokratische Verfassung belächeln, da sind sie gewiß nur bei der oberflächlichen Beschauung des äußeren Gerüstes stehen geblieben. Oder leuchtet Euch nicht, die Ihr die Freiheit und Festigkeit der Verfassung im Einklange sucht, das glänzende Urbild dieser seltenen Vereinigung im innersten Heiligthume des israelitischen Staatsgebäudes entgegen? Wenn es freilich geschieht, daß selbst gelehrte und feine Geschichtsforscher unserer Zeit Propheten und Priester verwechseln a), dann ist es nicht zu verwundern, wenn der ungebildete Haufe im Hebraismus nur ein die Freiheit des Volkes niederdrückendes hierarchisches Königthum findet. Aber eben jene geistige Kraft, die, ein unmittelbarer Ausfluß des göttlichen Lebens, dem Künstler den Schmuck der Schönheit, dem Helden die Palme des Sieges verleiht, erweckt die Freiheit der Rede in dem Propheten und macht ihn zum Schrecken jeglicher Willkür. Alle politische Weisheit wird vor dem durchdringenden Seherblick des Propheten zu Schanden, der, irdischer Beschränkung und Befangenheit entbunden, nur in dem treuen Festhalten am Gesetze die wahre Klugheit des Fürsten und Volkes erkennt. Seher werden sie so mit Recht genannt, jene gotterfüllten Männer des hebräischen Volkes: denn, umschleiert von den verschlungensten Fäden der Gegenwart, treffen sie mit sicherem Blicke den einzigen Ausweg zur Rettung aus allen Gefahren; sie sind die Augen des Staates! — Wir wissen gar wohl, daß man jenen Namen auf ihre übernatürliche Fähigkeit, in hohen Gesichten die zufälligsten Ereignisse der Zukunft, besonders in Bezug auf die Erscheinung des Messias, vorauszusehen, vor allem bezieht; aber jene prophetische Kunst,

---

a) Leo, Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates, Berlin 1828.

über die wir an einem anderen Orte geredet a), kommt für uns jetzt in einem niederen Sinne in Betracht. Wir bewundern hier nur jene herrliche Gabe der Weissagung, aus der Vergangenheit der Gegenwart Räthsel zu lösen und die Zukunft zu deuten. Darum nehmt auch in dieser Beziehung sie Euch zum Muster, die Ihr in unseren Tagen Propheten des Volkes zu seyn Euch berufen wähnet! Leset, wie jene, in dem Buch der Geschichte, prüfet das Altvergangene mit ruhigem Sinn, ehe Ihr mit selbstgeschaffenen Gebilden einer neuen Weisheit die Welt zu verändern und zu beglücken trachtet. Das große Gesetz der Vergeltung, welches mit unauslöschlichen Buchstaben auf allen Blättern der Geschichte geschrieben steht, liegt in ungetrübter Klarheit den Propheten beständig vor Augen; aus ihm schöpfen sie die untrügliche Weisheit, dem Volke die Zukunft zu stellen; diese Weisheit entzündet in ihnen den Zauber des Wortes und wirket der heiligen Beredsamkeit ewige Wunder.

2.

Ueber Lukas III, 1. *Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος.*

Von

Dr. Schneckenburger.

Ein Lysanias, der im 15ten Jahre des Tiberius über Abilene geherrscht hätte, kommt in der Geschichte nicht vor. Nur Eines Lysanias, Beherrschers von Ituräa, erwähnt dieselbe (Ios. Ant. 14, 13, 3). Dieser wurde aber

a) Theolog. Stud. u. Kritiken. 1828. Heft 2. u. 1830. H. 1.

schon von der Kleopatra umgebracht (Ebendas. 15, 4, 1.). Entweder also begeht Lukas einen chronologischen Fehler, was an sich sehr möglich wäre, oder es ist aus ihm die Geschichte jener Zeit zu ergänzen, und ein zweiter, jüngerer Lysanias zu statuiren, was aus manchen Gründen kaum annehmlich scheint, oder es ist das Wort τετραρχοῦντος zu streichen, und Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς noch von dem ersten τετραρχοῦντος abhängig, Abilene des Lysanias als Herrschergebiet des Philippus zu nehmen. Die zweite Ansicht hat einen scharfsinnigen Vertheidiger an Süskind (Vermischte Aufsätze S. 17 ff.); für die dritte möchte mit Valesius, Michaelis, Paulus Schreiber dieses stimmen. Strenge beweisen läßt sie sich allerdings auch nicht, aber sie vereinigt mehrere Gründe der Wahrscheinlichkeit, als die beiden andern. Ihren gewichtigsten Gegner hat sie an Süskind (a. a. O.), daher dessen Abhandlung vornehmlich berücksichtigt zu werden verdient. Die Hauptfrage, welche Süskind auf's Entschiedenste verneint, ist die: läßt sich wahrscheinlich machen, daß Philippus, Herodes I. Sohn, Abilene beherrscht habe?

Lysanias, der Sohn des Ptolemäus, erbte von diesem (Ant. 14, 13, 3.) die Libanonsgegenden, namentlich Chalcis (14, 7, 4; Bell. 1, 9, 2.) und Abilene, das Gebiet um die Stadt Abila (19, 5, 1), welches nun gewöhnlich unter dem Namen: Abila des Lysanias vorkommt. Ohne Zweifel wird der Name Chalcis, Chalcidene, Abila, Abilene, häufig ohne Unterschied für den ganzen Bezirk gebraucht, wie schon Cotta in seiner Uebersetzung des Josephus bemerkt, während, genau genommen, Chalcis der nördliche Theil, Abila der südliche war. Die Besitzungen des Lysanias pachtete (B. I. I, 20. 4. Ant. 15, 10, 1.) Zenodorus, welcher, ungewiß ob von dieser Pachtung her, oder unter anderem Rechtstitel, auch Trachonitis, Batanäa und Auranitis besaß. Wegen Begünstigung räuberischer

Einfälle der Bergbewohner von Trachon in das Gebiet von Damaskus wurden ihm nach einem Feldzuge vom Kaiser die genannten Ländereien abgenommen, und dem Herodes übertragen (Bell. I, 20, 4.). Nach dem Tode des Zenodorus ging auch der noch übrige Antheil desselben, also auch Abila, auf Herodes den Großen über.

Wenn also Zenodorus des Lysanias Abilene besaß, wenn des Zenodorus Gebiet in zwei verschiedenen Malen auf Herodes den Großen überging, so kann nur mit unnatürlicher Spitzfindigkeit bezweifelt werden, ob nicht ein Theil desselben doch ihm entzogen blieb (Süsk. S. 23. 17.). Das hätte Josephus sicher bemerkt. Wenigstens konnte er dann keineswegs sagen (Ant. 15, 10, 3.): ὁ Ζηνόδωρος ἐκλείπει τὸν βίον. Καῖσαρ δὲ καὶ τὴν τούτου μοῖραν, οὐκ ὀλίγην οὖσαν, Ἡρώδῃ δίδωσιν, ἣ μεταξὺ τοῦ Τράχωνος καὶ τῆς Γαλιλαίας ἦν, Οὐλάθαν καὶ Πανιάδα καὶ τὴν πέριξ χώραν. Denn offenbar ist μοῖρα der dem Zenodorus nach der ersten Länderverminderung noch übrig gebliebene Theil seiner Besitzungen, welchen jetzt auch (καὶ) Herodes erhält, und welcher durch das Relativum ἣ — nur geographisch bestimmt, nicht von einem andern etwa dem Herodes vorenthaltenen Theil unterschieden werden soll. Es ließe sich diese Vorenthaltung eines Länderstrichs von der an Herodes sonst geschenkten Besitzung um so weniger mit August's Freigebigkeit gegen den um ihn wirklich verdienten Mann vereinigen, als jener ihn noch besonders dadurch ehrte, daß er ihm die Procuratoren in dem benachbarten Syrien unterordnete (Ant. 15, 10, 3.).

Wenn nun gleich Josephus a. a. O. nur Ulatha und Panias nebst der Umgegend unter jener μοῖρα aufführt, so kann dieß nicht hindern, Abilene darunter zu verstehen, da wir bei ihm die Unbestimmtheit geographischer Bezeichnungen gewohnt sind, und namentlich der Ausdruck ἡ πέριξ χώρα weitschichtig genug ist, zu geschweigen, daß Panias nicht nur die Stadt Paneas (Cäsarea Philippi) in gerin-

ger Entfernung von Abila, sondern eine Landschaft längs eines Libanon-Arms hin bezeichnet (Bell. 2, 9, 1.). So gut nun anderwärts die von der Stadt Abila genannte Landschaft unter dem von der Stadt Chalcis herrührenden Namen Chalcidene, Chalcis, befaßt wird (Ant. 14, 7, 4.), und auch umgekehrt diese unter dem Namen Abilene, so gut kann in unsrer Stelle das Gebiet von Abila unter Panias befaßt werden. Ja man könnte, was ich übrigens nicht für wahrscheinlich halte, schon unter der ersten Schenkung Abila an Herodes gelangen lassen, aus demselben Grunde, aus welchem es Süskind ihm durchaus absprechen möchte (S. 18.), wegen seiner Lage in der Nähe von Damaskus. Denn gerade um Damaskus vor Räubereien zu schützen (Bell. 1, 20, 4.), erhielt Herodes Trachon, Batanea und Auranitis, jenes Galiläa von Osten und Norden begrenzende Gebirgsland, des Hermon und Libanon Gebiet. Zwischen diesem Landstriche und Galiläa lag Ulatha und Panias, in deren Besitz Zenodor nicht mehr schaden konnte, und durch deren Erwerbung Herodes Gebiet vollends arrondirt wurde. Ich ziehe aber deßhalb vor, Abilene unter Panias zu begreifen, weil Plinius hist. nat. V, 18 es zur Dekapolis zählt. a) — Hat demnach Herodes d. G. Abilene besessen, so fragt sich jetzt, ob es nach seinem Tode auf Philippus überging, oder einem besondern Dynasten unterworfen wurde, wieder einem Lysanias, dem, welchen Lukas nennt. Letzteres kann aus zwei Gründen nicht angenommen werden. Einmal hätte ein solcher Lysanias bei der Theilung des herodischen Nachlasses auch wohl genannt werden, und in der meist in jenen Gegenden spielenden Geschichte der Herodiaden auch irgend einmal auftreten müssen. Sodann lag es gar nicht in den Verwaltungsmaximen Augusts bei jener

---

a) Abila Lysaniä, zwischen Damaskus und Baalbek, ist nämlich verschieden von Abila der Dekapolis, unweit Gadara. D. Corr.

Theilung, die Provinzen an neue Herren auszugeben. Nahm er ja selbst den Erben des Herodes bedeutende Gebietstheile ab. Es gehörte also gewiß mehr als die Stelle bei Lukas dazu, um uns wahrscheinlich zu machen, daß August oder gar Tiberius ein ex hyp. den Herodiaden entzogenes Land nicht (wie Judäa) mit Syrien vereinigt, sondern einem neuen Fürsten Lysanias geschenkt habe, dem es überdieß (s. unten) bald wieder hätte müssen entzogen worden seyn, ohne daß irgendwo die geringste Spur einer Erwähnung davon sich findet. Es kann sich also füglich nur darum handeln, ob nach Herodes Tod Abilene auf Philippus oder in die Statthalterschaft Syrien überging. Das Erstere scheint sich aus Josephus zu ergeben. Ant. 17, 8, 1. bestimmt Herodes Testament als Antheil des Philippus Gaulonitis, Trachonitis, Batanea und Panias. Nach unsern obigen Resultaten wäre unter einem oder dem andern der hier genannten Namen Abilene mit begriffen. Die Bestätigung des Testaments durch August erwähnt als Philippus Antheil Batanea, Trachonitis, Auranitis und einen Theil des Hauses Zenodori (Ebd. 11, 4. *σύν τινι μέρει οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου λεγομένου*).

Daß hier Abilene nicht ausdrücklich genannt wird, kann uns nicht wohl abhalten, es unter dem *μέρος οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου* zu verstehen, wie oben unter *μοῖρα τοῦ Ζηνοδώρου*. Die Parallelstelle Bell. 2, 6, 3 nimmt uns dieses Recht keineswegs durch die genauere Bestimmung *μέρη τινὰ τοῦ Ζήνωνος οἴκου τὰ περὶ Ἰαμνίαν*, denn diese Bestimmung ist eigentlich eine ungenaue, sofern außer diesen *μέρη* allein *Βαταναία* noch als Philippus Antheil erscheint, demnach Trachonitis und Auranitis übergangen oder unter jenem Namen begriffen wird a). Können wir

a) Wenn Süskind (20) unter *οἶκος τοῦ Ζηνοδώρου* die diesem eigenthümlich zugehörigen Länder im Unterschied von den gemietheten Besitzungen des Lysanias verstehen will, so scheint dieser

demnach durch diese letztere Stelle uns nicht bewegen lassen, unter jenem *μέρος οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου* nur das Stadtgebiet von Jamnia zu verstehen (Josephus ist offenbar hier wie oben über die *μοῖρα* etwas allzuflüchtig), so müssen wir geneigt seyn, den Ausdruck *οἶκος τοῦ Ζηνοδώρου* für übergetragen zu halten von *οἶκος τοῦ Λυσανίου* (denn auf keinen Fall kann Jamnia, eine obergaliläische Stadt (Ios. de vita sua §. 37.), erbliche Besitzung des Zenodorus gewesen seyn) und einen Theil der ehemaligen Besitzungen des Lysanias darunter zu verstehen. Wir können aber nach geographischen Verhältnissen keinen andern darunter verstehen als Abilene; denn, was Lysanias sonst noch und nach ihm Zenodorus besaß, Chalcis, würde ohne Abilene mit den übrigen Ländereien des Philippus nicht im Zusammenhange gewesen seyn; es wurde also natürlicher der syrischen Procuratur zugeschlagen. Abilene, dieser Theil des Hauses Lysaniä und Zenodori, hing mit Trachonitis zusammen (in welchem Zusammenhange es auch von Plinius genannt wird) und wurde auch später (Bell. 2, 12, 8) dem Agrippa nebst Batanäa, Trachonitis und Gaulonitis gegen das zu verlassende Chalcis zugetheilt.

Dieß als das wahrscheinlichste Resultat, daß nämlich Philippus Abilene besessen habe, kann nicht umgestoßen werden durch diejenigen Stellen bei Josephus, in welchen er Abilene von Philippus Tetrarchie auszuschließen scheint. Ganz ohne Belang ist zuvörderst Ant. 18, 4, 6, wo er bei'm Tode des Philippus als seine Herrschaft nur Trachonitis, Gaulonitis und Batanäa nennt. Denn hier übergeht er entschieden etwas, nämlich jenen oben bespro-

Annahme sowohl Bell. 1, 20, 4, als auch die obengenannte Stelle zu widersprechen, welche ja *Βαταναία*, das er nach Süskind nicht von Lysanias bekommen, sondern eigenthümlich besessen haben soll, von dem οἶκος ausschließt.

chenen „Theil des Hauses Zenodori," wie wir denn schon bemerkt haben, daß er nicht überall genau schematisirt. Wichtiger und schwieriger ist die Stelle Ant. 18, 6, 10: *Γάϊος βασιλέα καθίστησιν αὐτὸν τῆς Φιλίππου τετραρχίας, δωρησάμενος αὐτῷ καὶ τὴν Λυσανίου τετραρχίαν.* — Caligula habe dem Agrippa die Herrschaft über das Gebiet des Philippus gegeben, und ihm noch das des Lysanias dazugeschenkt. Ungeachtet für sich betrachtet, diese Stelle nicht nothwendig das lysanische Gebiet von den Besitzungen des Philippus ausschließen muß, sondern möglicher Weise sagen könnte: Caligula habe dem Agrippa das ganze Gebiet des Philippus gegeben, selbst auch die darunter begriffene Tetrarchie des Lysanias, — so will doch sicher Josephus nicht dieß sagen, sondern etwa, Agrippa habe das gesammte Gebiet des Lysanias bekommen, außer dem Theil, der schon zu Philippus Tetrarchie gehört hatte, und der auch Ant. 18, 4, 6. übergangen wird, oder — Josephus vergaß eben, daß Philippus das lysanische ebenfalls besessen hatte. Ein solcher lapsus des Geschichtschreibers ist darum das Wahrscheinlichste, weil er über dieselbe Materie noch einmal unübersehbar vorkommt. Nämlich Ant. 19, 5, 1. wird die Bestätigung der cajischen Schenkung an Agrippa durch Claudius und ihre Vermehrung folgendermaßen erzählt: *διάγραμμα προὐτίθει, τήν τε ἀρχὴν Ἀγρίππα βεβαιῶν, ἣν ὁ Γάϊος παρέσχε· προσθήκην δὲ αὐτῷ ποιεῖται πᾶσαν τὴν ὑπὸ Ἡρώδου βασιλευθεῖσαν (ὅς ἦν πάππος αὐτοῦ) Ἰουδαίαν καὶ Σαμάρειαν, καὶ ταῦτα μὲν ὡς ὀφειλόμενα τῇ οἰκειότητι τοῦ γένους ἀπεδίδου. Ἄβιλαν δὲ τὴν Λυσανίου, καὶ ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει ἐκ τῶν αὐτοῦ προςετίθει.* Also die von Caligula geschenkte Herrschaft (die Tetrarchie des Philippus und des Lysanias) wird dem Agrippa bestätigt, und außerdem ihm noch gegeben Judäa, Samaria und Abila des Lysanias! Ist dieß kein Widerspruch, so weiß ich keinen mehr. Nur dann wäre es keiner, wenn die Te-

trarchie des Lysanias und Abila des Lysanias verschiedene Provinzen wären, was kaum denkbar seyn möchte. Derselbe Josephus nun, welcher fast in Einem Athemzuge diesen bedeutenden Widerspruch begehen konnte, mochte zu obiger Ungenauigkeit, das Gebiet des Lysanias noch neben dem des Philippus, in dem es befaßt war, besonders aufzuzählen, um so leichter verleitet werden, als Abila fortwährend den Namen des Lysanias führte, und so von der Tetrarchie des Philippus verschieden scheinen konnte, besonders da als Tetrarchie des Philippus im engern Sinne von Josephus selbst zuweilen nur eine seiner Provinzen genannt wird, Trachonitis (Ant. 18, 5, 4). Auch ist wohl zu beachten, daß Josephus bei der Darstellung der Munificenz der Kaiser gegen die Herodiaden den Mund gar voll nimmt, und nicht genug Provinzen aufzählen kann (ähnlich den Titulaturen unserer Reichsfürsten im vorigen Jahrhundert), ja, daß er außer dem schon bemerkten, aus diesem Bestreben hervorgegangenen Versehen noch einen Verstoß gegen die klare Geschichte und daneben wiederum eine falsche Länderabtheilung sich erlaubt, wenn er B. I. II, 11, 5. sagt, daß Klaudius *τὸν Ἀγρίππαν ἐδωρεῖτο τῇ πατρῴᾳ βασιλείᾳ πάσῃ, προςτιθεὶς ἔξωθεν καὶ τὰς ὑπ' Αὐγούστου δοθείσας Ἡρώδῃ Τραχωνῖτιν καὶ Αὐρανῖτιν, χωρὶς δὲ τούτων ἑτέραν βασιλείαν τὴν Λυσανίου καλουμένην.* Denn Herodes I. war ja auch von Judäa und Samaria nicht Erbkönig, wie diese Stelle voraussetzt, konnte also diese Länder eben so gut oder eben so wenig nach Erbrecht hinterlassen (cf. oben Ant. 19, 5, 2. *ὡς ὀφειλόμενα τῇ οἰκειότητι τοῦ γένους*) als die ihm später geschenkten Provinzen Trachonitis und Auranitis. Josephus aber stellt es so dar, daß Klaudius nicht nur, was man mit Recht etwa erwarten konnte, sondern noch viel mehr dem Agrippa geschenkt habe. Unter den weiteren Gnadengeschenken führt er aber unverkennbar Provinzen auf, die schon zu dem gehörten, was er als mit Recht den Hero-

diaden gebührend voraussetzt. Wer wollte die süs- kind'sche Erklärung dieser Stelle erträglich finden (p. 98): „verba: προςτιϑεὶς ἔξωϑεν etc., non necessario id sibi volunt: Claudium Agrippae praeter πατρῴαν βασιλείαν dedisse quoque (τῇ πατρῴᾳ βασιλείᾳ addidisse) Trachonitin etc., sed ita interpretanda sunt: Claudium Agrippae praeter alias Herodis I. provincias (sc. Iudaeam et Samariam) dedisse quoque provincias quasdam extra illas sitas (ἔξωϑεν) sc. Trachonitin etc. ita, ut, cum utriusque generis provinciae coniunctim πατρῴαν βασιλείαν constituerent, Agrippa, dum posterioris quoque generis provinciis donaretur, eo ipso τῇ πατρῴᾳ βασιλείᾳ πάσῃ donaretur." Das Unnatürliche der Deutung von ἔξωϑεν ist ebenso groß, als das Gezwungene der gesammten Auffassung. Offenbar könnte, wenn eine solche Gewaltthätigkeit erlaubt wäre, auch das Königreich des Lysanias noch unter jene πατρῴα βασιλεία gezogen werden. Allein Josephus will hier dieß so wenig, als er Trachonitis u. s. w. dazu rechnet. Da er nun bei seinem panegyrischen Tone, um die Munificenz des Kaisers zu erhöhen, mit letzterem den Fehler begeht, das schon im ersten Ausdrucke befaßte noch besonders als verschieden aufzuführen, so vernichtet er damit offenbar seine Glaubwürdigkeit rücksichtlich der Ausschließung Abilenes von Herodes Herrschaft, und gibt uns das Recht, auch dieses Gebiet unter der genannten Herrschaft befaßt zu denken. Verzeihlicher und erklärlicher wird hier des Josephus Ungenauigkeit außer dem schon Gesagten dadurch, daß Abilene fortwährend den Namen des Lysanias beibehielt, und darum leicht als abgesonderte Provinz erschien. Wo Josephus nicht panegyrisch, sondern gewöhnlich prosaisch spricht, da begreift er auch wirklich die Gesammtheit der dem Agrippa geschenkten Länder unter dem Namen des durch Philippus Tod verlassenen Vierfürstenthums (B. I. II, 9, 6), zählt also auch Abila zu des Philippus Besitzungen.

Also getrost auf den Cod. C. hin im Lukas das zweite

τετραρχοῦντος gestrichen. Die exegetische Schwierigkeit, welche Kühnöl erhebt, ist ohne Belang; es konnte recht gut Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς heißen, denn der Name, wornach eine Gegend, eine Stadt genannt wird, steht gern im Genitiv voran (Matth. 322.) a) und vor dem Eigennamen fehlt der Artikel mit Recht, da dieser Genitiv keine scharfe Distinction bezweckt (Winer S. 116). Ein mißverstehender Abschreiber konnte leicht τετραρχοῦντος aus der frühern Linie suppliren. Die Erwähnung des Herrschers von Abilene, dieser kleinen Provinz, mit der Christus nie in die geringste Berührung kam, hatte schlechterdings keinen Zweck, wie Olshausen glauben möchte. Viel natürlicher war es aber, Philippus Hauptbesitzungen aufzuzählen, und unter diesen namentlich auch Abilene aufzuführen, das ungeachtet seines geringen Umfangs so bedeutend war, daß man die Einkünfte der Stadt Abila allein denen eines Fürstenthums gleichschätzte (Plin. h. nat. V, 18), und das auch lange nach Lysanias Tode noch von ihm seinen Namen führte (Ant. 19, 5, 1. 20, 11, 5. Bell. 2, 11, 5; 2, 12, 8).

Doch muß zugegeben werden, daß es an sich wohl möglich wäre, Lukas habe irrthümlich einen Lysanias als Fürsten Abilenes genannt, weil Abilene noch immer Abilene des Lysanias hieß, wenn man nämlich zugibt, was auch Olshausen thut, daß sich Luk. 2, 2 über die Schätzung des Quirinus ein chronologischer Fehler finde. Allein zu

a) Die Bemerkungen und Citate in Matthiä's griech. Grammat. §. 321. a. E., welche der Hr. Vf. zu meinen scheint, lassen sich zur Vertheidigung der oben vorgeschlagenen Lesart Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς nicht anwenden, da sie sich auf einen anderen Fall beziehen. Auch ist zu bemerken, daß man, um auszudrücken: als Philippos Vierfürst über Ituräa, Trachonitis und Abilene des Lysanias war, — griechisch nun einmal nicht sagen kann: Φιλίππου τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς, auch nicht τῆς Λυσανίου Ἀβιληνῆς, sondern daß es heißen müßte: καὶ τῆς Ἀβιληνῆς τῆς τοῦ Λυσανίου. D. Corr.

geschweigen, daß jenes πρώτη nach neutestamentlichem Sprachgebrauche recht gut als Comparativ aufgefaßt werden kann (Joh. 1, 30; 15, 18), wodurch Lukas die dort gemeinte Schatzung bestimmt von der bekannteren quirinischen unterschiede und als früher geschehen bezeichnete: so scheint es die natürlichste Billigkeit zu erfordern, nur in einem unvermeidlichen Falle einen Schriftsteller geradezu Lügen zu strafen, vielmehr, so lange es sich immer thun läßt, seine Angaben so aufzufassen, wie sie mit der anderwärtsher bekannten Wahrheit übereinstimmen. Die Schwierigkeit, Abila unter des Philippus Besitzungen zu rechnen, ist aber gewiß weit geringer, als die, auf unsre Stelle hin einen jüngern Lysanias anzunehmen, der noch im 15ten Jahre des Tiberius dieses Ländchen beherrscht haben sollte, welches nur einige Jahre später unter Caligula vollkommen als kaiserliches Eigenthum erscheint (s. die angef. Stelle Ant. 19, 5, 1 ꝛc.) und doch den Namen des ersten Lysanias führt. Daß nämlich dieser „erste" Lysanias unter dem Beinamen des Ländchens verstanden werde, wagt selbst Süskind (S. 22) ungeachtet seines substituirten zweiten Lysanias nicht zu bezweifeln.

Recensionen.

C. F. Göschel's neuere Schriften.

1. Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit. Von Carl Friedrich G . . . . l. — Darum rühme sich Niemand eines Menschen. Es ist Alles euer. Es sey Paulus oder Apollo, es sey Kephas oder die Welt, es sey das Leben oder der Tod, es sey das Gegenwärtige oder das Zukünftige, Alles ist euer. Ihr aber seyd Christi; Christus aber ist Gottes. 1 Kor. 3, 21—23. Auf der Rückseite des Titelblattes Motto: 1 Kor. 1, 20—23. — Berlin bei Franklin, 1829.
2. Der Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters. Von Carl Friedrich Göschel. — *Δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, οὔτε μὴ φυῶσι.* — *Πλάτωνος Πολ.* X. Naumburg, bei Zimmermann, 1832.
3. Hegel und seine Zeit. Mit Rücksicht auf Göthe. — Zum Unterrichte in der gegenwärtigen Philosophie nach ihren Verhältnissen zur Zeit und nach ihren wesentlichen Grundzügen. Von Carl Friedrich Göschel. — *Τὰ δὲ ἔχει μὲν οὕτως, ὡς ἐγώ φημι, ὦ ἄνδρες, πείθειν δὲ οὐ ῥᾴδια.* — Berlin, 1832. Dunker und Humblot.

(In Beziehung auf das Verhältniß der hegel'schen Philosophie zum christlichen Glauben).

1. Es ist gewiß eine erfreuliche Erscheinung, daß die neuere Philosophie auf ihren verschiedenen Entwickelungsstufen, wie wenig sie sich auch zuweilen eine Zeitlang um das Christenthum und ihr Verhältniß zu ihm zu kümmern schien, doch immer wieder auf das Bestreben zurückkam, sich so eng als möglich an dasselbe anzuschließen. Von Seiten der kant'schen Philosophie konnte dieß freilich nur auf eine ganz äußerliche Weise, als eine bewußte Umdeutung christlicher Lehren in philosophische, geschehen — ein Verfahren, welches am großartigsten und geistvollsten von Kant selbst in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft durchgeführt worden ist, und so verwerflich es an sich seyn mag, doch dazu gedient hat, die Philosophie mit einigen tiefen christlichen Ideen, die ihren eigenthümlichen Gehalt durch jenen Sublimirungsproceß hindurch gerettet hatten, zu befruchten. Auf demselben Standpuncte der Umdeutung steht auch Fichte in seiner Anweisung zum seligen Leben — eine Schrift, die wohl bestimmter als irgend eine andere auf die damals noch zukünftige Entwickelung der Philosophie, die nun seitdem Gegenwart geworden ist, hindeutet und ihr Bahn bricht —; aber auch ihm ist dasselbe begegnet wie Kant, daß er, unwillkürlich ergriffen von der wunderbaren Gewalt des Gegenstandes, den er zu beherrschen meinte, über sich selbst und die engen Schranken seines Systems hinausgehoben wurde. Ernster schien es die Naturphilosophie mit ihrer Anschließung an das Christenthum zu nehmen, und gewiß ist ihr ein mächtiger Zug nach dessen Tiefe nicht abzusprechen, nachdem sie nur den ersten Rausch jugendlichen Uebermuthes, wie er z. B. in Schelling's Methode des akademischen Studiums einen ziemlich kecken Ton gegen das Christenthum angestimmt,

überwunden hatte. Aber einerseits das Verkennen des praktischen, ethischen Grundcharakters des Christenthums, der freilich damals in der dürftigsten Gestalt erschien, dessen eigenstes Wesen, die Lehre von der Wiedergeburt aus Gott, von den Theologen für baaren Mysticismus ausgegeben wurde, andererseits die starke Hinneigung zum Pantheismus, die aus der innersten Mitte dieser philosophischen Richtung entsprang, ließen sie diesem Zuge nicht mit entschiedener, ungetheilter Hingebung folgen; und wenn später die edelsten Geister unter den Repräsentanten dieser Richtung, Schelling, Steffens, den Glauben an einen lebendigen, persönlichen Gott, den Schöpfer der Welt, als Grundlage der christlichen Religion in seiner ewigen Wahrheit anerkannten, so ist dieß wohl mehr als ein Sieg des Christenthums über ihre Philosophie, denn als ein freies, selbstständiges Zusammentreffen dieser mit jenem anzusehen, wie denn auch diese Anerkennung mit dem Zerbrechen der Form ihres Systems verbunden war.

Es ist nun der Stolz der neuesten Philosophie, wie sie seit etwas länger als einem Jahrzehent besonders in dem nördlichen Theile Deutschlands sich mit ausnehmendem Glück ausbreitet, die Versöhnung der Speculation und des christlichen Glaubens, die bisher von dem philosophischen Geiste nur angestrebt worden sey, wirklich vollzogen zu haben; was sie für die höhere Entwickelung anderer Wissenschaften geleistet, möchte sie sich wohl allenfalls noch eher streitig machen lassen, als das Verdienst, das sie sich um die Theologie durch die Aufhebung jenes Gegensatzes, durch die eben dadurch erst möglich gewordene Begründung einer speculativen Theologie erworben zu haben behauptet.

In dieser Beziehung gehört die vorliegende Schrift zu den wichtigsten Erzeugnissen der neueren philosophisch-theologischen Litteratur, und wenn gleich schon einige Jahre verstrichen sind seit ihrem Erscheinen, während de-

ten sie von vielen Seiten das ungünstigste, ja wegwerfendste Urtheil erfahren, so ist es doch keineswegs zu spät, in diesen Blättern, in denen bisher noch nicht von ihr die Rede gewesen, einige Betrachtungen über das Wesentlichste ihres Inhaltes und ihre allgemeine Tendenz anzustellen. Die eigenthümliche Bedeutung, welche dieser Schrift die Vereinigung frommen Sinnes mit gründlicher speculativer Bildung, aus der sie entsprungen, verleiht, hat Hegel selbst im vollsten Maße anerkannt in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, Jahrg. 1829 S. 789 ff. In dieser Recension begrüßt er sie als ein Zeichen der Zeit, als die Morgenröthe des Friedens zwischen Glauben und Wissen, vielleicht selbst ein wenig überrascht, daß der kühne Versuch, sein System mit der christlichen Lehre in ihrer streng kirchlichen Gestalt vollständig zu identificiren, so sehr gelingen konnte. Und in der That ist wohl die Philosophie niemals so dicht herangetreten an den christlichen Glauben, um ihn ganz zu sich herüber zu locken, als es in dieser Schrift geschieht. Was dabei den gewinnenden Eindruck derselben sehr verstärkt, ist die liebenswürdige Eigenthümlichkeit des Herrn Verfs., in welcher tiefer Ernst mit einer kindlichen Offenheit und Treuherzigkeit, die sich an einigen Stellen sehr naiv ausspricht, auf die anmuthigste Weise verschmolzen ist.

Unser Zweck ist nun, lediglich vom Interesse des christlichen Glaubens, welches uns das schlechthin höchste ist, ausgehend, uns deutlich zu machen, ob wir die behauptete Identität desselben mit dem speculativen Systeme, zu welchem sich der Hr. Verf. bekennt, anerkennen dürfen. Diesen Zweck im Auge behaltend, übergehen wir mit Stillschweigen den ersten Abschnitt dieser Schrift, das Nichtwissen, der gegen das objective Nichtwissen und subjective, von dem realen Inhalte der Offenbarung abgewandte Glauben der jacobischen Philosophie eine treffende Polemik enthält, die den inneren Widerspruch

dieser Denkweise gründlich aufdeckt, und um so zeitgemäßer ist, je ausgebreiteter noch in unsern Tagen der Einfluß dieser Denkweise ist, und je weniger es auch unter frommen, wohlgesinnten Christen an solchen fehlt, die sich abmühen, die Grundsätze derselben in sich selbst mit einem aufrichtig gemeinten Offenbarungsglauben in Uebereinstimmung zu bringen. — Wir haben es hier besonders zu thun mit dem zweiten Abschnitte: das absolute Wissen, in welchem der Hr. Verf. sich bestrebt, die Resultate des absoluten Wissens als identisch mit den Wesenlehren des Christenthums aufzuzeigen.

Was uns nun hier zuerst zum Widerspruche nöthigt, ist dieß, daß in diesem Abschnitte, wie überhaupt in dem ganzen Buche die protestantische Kirchenlehre mit der Schriftlehre ihrem Inhalte nach schlechthin gleichgesetzt wird; überall wird so geredet, als verstände es sich für den protestantischen Christen ganz von selbst, daß die Lehre seiner Kirche, wie sie von den Dogmatikern des siebzehnten Jahrhunderts aus der heiligen Schrift und den symbolischen Büchern entwickelt worden ist, in allen ihren Bestimmungen ewige Wahrheit sey. In diesem Sinne werden gleich zu Anfang S. 5—8 bei der Auslegung eines Hinrichs'schen Bekenntnisses zwei Stufen unterschieden, die erste, da der Christ die Wahrheit glaubt, weil die Kirche glaubt, die zweite, da er vermittelst des speculativen Begriffes zum Wissen der Wahrheit gelangt. — Dieß Glauben, weil die Kirche glaubt, gehört aber nur für den Katholiken; der seiner selbst bewußte protestantische Christ glaubt der Kirche, weil und in sofern er sich durch eigene Forschung von der Zusammenstimmung ihrer Lehren mit der Lehre der Schrift überzeugt hat, und freilich hat Jemand nur dann das Recht, sich einen protestantischen Christen zu nennen, wenn er die höchsten Principien, aus welchen die protestantische Kirche erwachsen ist, und die sie in ihren symbolischen Bü-

chern deutlich genug als solche dargelegt hat, als schriftgemäß anerkennt. Aber eine abgeschlossene Kirchenlehre hat der Protestantismus nicht, sondern er muß die Lehre, seinen höchsten Grundsätzen nach, als eine noch stets in der Entwickelung begriffene betrachten; die Schrift ist, wie ihre unerschöpfliche Quelle, so ihr nie ruhendes Correctiv; ja der Protestantismus müßte seinen eigenen geschichtlichen Ursprung verdammen, wenn er leugnen wollte, daß die Kirche bei jener Entwickelung in wesentliche Irrthümer verfallen und darin Jahrtausende lang verharren kann, daß sie somit durch sich selbst und ihr Ansehen keine genügende Garantie für die Wahrheit ihrer Lehre gibt. Darum darf ein protestantischer Christ, der das Verhältniß des christlichen Glaubens zur Philosophie bestimmen und die Einheit beider nachweisen will, sich die genaue exegetische Begründung des Glaubens, den er als den christlichen aufstellt, durchaus nicht erlassen. — Es ist indessen nicht schwer einzusehen, was für ein Interesse die Philosophie unserer Zeit hat, die christliche Lehre als etwas Abgeschlossenes, Fertiges zu behandeln. Denn indem sie, als die *Philosophie des absoluten Wissens*, behauptet, daß in ihr selbst der erkennende Geist den Gipfel seiner Entwickelung erstiegen habe und nun kein wesentlicher Fortschritt mehr möglich sey, sondern nur etwa eine weitere Verbreitung der gewonnenen Resultate über die Gebiete der sogenannten positiven Wissenschaften, so kann sie freilich nicht wohl zugeben, daß die christliche Lehre, mit der sie sich identisch weiß, noch in der Entwickelung begriffen sey und das Ziel der Vollendung noch vor sich habe.

Wenden wir uns nun zu dem *Inhalte* selbst, in welchem der christliche Glaube und die Philosophie unserer Zeit sich als identisch erweisen soll, so scheint das Natürlichste, die Betrachtung an derselben Stelle anzuknüpfen, an der schon frühere Philosophieen gescheitert sind,

und wo nach der unter den Gegnern des hegel'schen Systems vorherrschenden Meinung auch ihm dasselbe Mißgeschick widerfahren seyn soll. Das Christenthum hat keinen Sinn ohne einen lebendigen, persönlichen, von der Welt verschiedenen Gott — denn nur ein solcher kann lieben und geliebt werden — und ohne eine unvergängliche Persönlichkeit des Menschen — denn nur eine solche kann Gegenstand der erlösenden Liebe Gottes seyn. Darum ist der Pantheismus, in sofern er die Persönlichkeit Gottes, sein ewiges Selbstbewußtseyn, in welchem er sich als von der Welt, seinem Geschöpf, verschieden weiß, aufhebt, allerdings mit dem Christenthum in einem unversöhnlichen Widerstreit befangen, eben so die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit, woher sie immer entsprungen seyn mag. — Dürfen wir nun wohl einstimmen in den gewöhnlichen Vorwurf des Pantheismus gegen die herrschende Philosophie unserer Zeit? — Wollten wir uns streng an die Etymologie dieses Wortes halten, so wäre dieser Vorwurf allerdings ganz gegründet; daß Gott und All Eins ist, wird von dem Hrn. Verf. ausdrücklich behauptet, doch so, daß er unterscheidet zwischen All und Welt, der er nicht eine Realität zugeschrieben wissen will, die nur Gott zukomme, S. 154. Indessen scheint ihn hier, wo es eben auf die Worte ankommen soll, doch das Wort des Apostels zu schützen, daß einst eine Zeit kommen werde, wo Gott Alles in Allem seyn werde, 1 Kor. 15, 28. und er selbst beruft sich auch darauf; wiewohl aus diesem apostolischen Wort, wenn es eben nur angeführt wird, ohne daß man sich auf die nähere Bestimmung seines Inhaltes einläßt, freilich nichts weiter folgt, als daß man allerdings in irgend einem Sinne auf dem Gebiete der christlichen Lehre behaupten könne, Gott sey Alles; ob aber in dem Sinne des Hrn. Verfs., ist eine andere Frage. — Kehren wir uns aber nicht weiter an die Etymologie, sondern halten uns an den oben

angedeuteten Sinn des Ausdrucks: Pantheismus, wie ihn ja wohl auch der gewöhnliche Gebrauch desselben durch den Gegensatz, in den er den Pantheismus mit dem Monotheismus stellt, wenn gleich etwas ungeschickt, bezeichnet, so läßt sich allerdings Spinoza als eigentlicher Repräsentant dieser philosophischen Denkweise ansehen; denn indem er über den starren, abstracten Begriff von Gott als absolute Substanz nicht hinausging, blieb jede Erkenntniß des persönlichen Lebens Gottes ausgeschlossen. Das hegel'sche System hat nun allerdings auch diesen Begriff von Gott; Gott ist ihm an sich und ehe er etwas Anderes ist, die absolute Substanz; allein es wäre die größte Ungerechtigkeit, wenn wir verkennen wollten, daß es bey diesem Begriffe doch nicht stehen bleibt, sondern zu dem des absoluten Subjects und der Einheit von Subject und Substanz fortgeht, und in diesem Fortgange zur Anerkennung Gottes als Geistes gelangt, worin denn eben die Anerkennung seiner Persönlichkeit, seines ewigen Selbstbewußtseyns enthalten seyn soll. Die Gegner jenes Systems erwidern nun zwar: allerdings werde von ihm das Selbstbewußtseyn Gottes anerkannt, doch in der Art, daß es ihn erst im Menschen, in dessen Wissen von Gott, sich seiner selbst bewußt werden lasse, was denn freilich hieße mit der linken Hand nehmen, was die rechte gegeben, und den Pantheismus, den man zur Vorderthür hinausgetrieben, zur Hinterthür wieder hereinlassen. Allein diese Beschuldigung wird von unserm Hrn. Verf. ausdrücklich abgewiesen, und zwischen dem Selbstbewußtseyn Gottes in sich selbst und seinem Selbstbewußtseyn im Menschen unterschieden, S. 67 ff.

Somit schiene denn der Vorwurf des Pantheismus von dem hegel'schen System, wenn anders die Auffassung des Hrn. Verfs. die richtige ist — und sie ist ja von dem Gründer desselben förmlich bestätigt — glücklich abgewälzt

zu seyn. Und doch kann Recens. bei genauerer Erwägung der wahren Meinung des Hrn. Verfs. ihre Verschiedenheit von dem, was oben als das Wesen nichtpantheistischer Gotteslehre angedeutet worden ist, sich nicht verhehlen. Daß Gott in seinem Selbstbewußtseyn sich als von der Welt verschieden wisse, würde er uns wohl auf keinen Fall zugeben, da dieß ja nothwendig zu zwei Realitäten führen würde — ein Dualismus, der ihm, wie jeder andere, gewiß ein Greuel ist, wie er denn auch S. 154 ausdrücklich lehrt, daß nur Gott, nicht der Welt Realität zukomme. Ja er würde uns nach S. 54 wahrscheinlich vorwerfen, daß in dieser Vorstellung Gott nur als ein objectiver Gott, mithin mehr oder weniger als ein Abgott, d. h. als ein von dem Subjecte getrennter Gott erscheine, aber nicht als Er selbst erkannt werde. Wir müssen uns das gefallen lassen, und unsererseits bei der Behauptung beharren, daß die Philosophie, so lange sie die Welt als eine von Gottes Wesen verschiedene, durch seinen Willen hervorgebrachte Realität nicht anerkennt, so lange ihr der Schöpfungsbegriff der Offenbarung mangelt, sich von den Fesseln des Pantheismus nie ganz loszureißen vermag; was Novalis vom Spinozismus sagt, daß er eine Uebersättigung mit Gottheit sey, gilt von ihr allzumal; auch wird sich heut zu Tage wohl so leicht Niemand mehr einreden lassen, daß eben darin, Gott als die einzige Realität anzusehen, das Wesen der Frömmigkeit bestehe; im Gegentheil dürfte es wohl jetzt und in Zukunft immer mehr anerkannt werden, wie es gerade im innersten Interesse des christlichen Glaubens, seiner Lehre von der Sünde und Erlösung ist, die Realität des geschaffenen Seyns gegen den Akosmismus der meisten neuern Philosophen zu behaupten. In dieser Beziehung ist Anton Günther's Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums gewiß eine sehr beachtenswerthe Er-

scheinung unserer Zeit, als Versuch, den Schöpfungsbegriff, das Kreuz des Verstandes, nach Schelling's Ausdruck, zum Grundpfeiler des Gebäudes jener Theologie zu machen. — Und um von hier aus noch einmal zurückzukehren zu jener Unterscheidung zwischen dem Selbstbewußtseyn Gottes in sich selbst und im Menschen, so erscheint sie Rec. doch auch als eine sehr unhaltbare, nur wie eine Herablassung zu einem exoterischen Standpuncte. Das fehlerhafte Verfahren in der Demonstration, durch die sie begründet werden soll, werden wir bei einer späteren Veranlassung berühren; aber betrachten wir hier die Sache ganz allgemein, so ist doch durchaus nicht einzusehen, wie der Hr. Verf. nach den Grundsätzen seines Systems eine solche unaufgelöste Differenz in dem Selbstbewußtseyn Gottes zu behaupten vermag. Das absolute Wissen, dessen diese Philosophie sich rühmt, ist nichts Anderes, als der absolute Geist, der sich seiner selbst bewußt ist; dieser Geist ist ja aber nicht ein zweifacher, ein anderer als Gottes Geist, ein anderer als des Menschen Geist, sondern er ist nur in sofern wahrhaft Geist, als er der Eine und allgemeine ist, in dem jeder Unterschied nur als aufgehobener ist; man kann demnach allerdings nicht sagen: Gott komme erst in den einzelnen Menschen als Einzelnen zum Bewußtseyn seiner selbst, sondern man muß sagen: Das Wissen des Menschen von Gott sey nichts Anderes, als die ewige Selbstoffenbarung Gottes als Geistes; es liegt im Begriffe des Wissens Gottes, daß darin die Besonderheit und Subjectivität des Wissenden aufgehoben ist, daß es nur durch die höchste Selbstentäußerung des Subjects, durch dessen Hingabe an den an und für sich seyenden Geist zu Stande kommt; der Mensch weiß Gott, um eine Ausdrucksweise dieser Schrift zu gebrauchen, nicht als Ich, dieser Ich, den der sinnliche Verstand meint, sondern als aufgehobener Dieser. Wo aber bleibt dann jener Unterschied zwischen dem Selbstbe-

wußtseyn Gottes in sich selbst und im Menschen? Und ist es etwas Anderes, was den Hrn. Verf. zu dieser Unterscheidung getrieben hat, als sein christlich frommer Sinn, der aber eben hier mit der Philosophie in einen unversöhnlichen Conflict gerathen ist?

Was nun aber den zweiten Punct betrifft, die persönliche Unsterblichkeit, so läßt uns die Exposition des Herrn Verf. S. 109 ff. über das, warum es sich hier eigentlich handelt, über die Fortdauer des einzelnen Individuums, gänzlich in Ungewißheit. Oder vielmehr, indem sie uns belehrt, daß die abstracte Duplicität von Leib und Seele sich im Tode an die Einheit, den Geist, der über das Princip der Individualität bekanntlich hoch erhaben ist, aufgibt, kann sie wohl nur dazu dienen, den allgemeinen Verdacht, als habe diese Philosophie keine Hoffnung der Fortdauer des Individuums, zu bestärken.

Zu einigen Gegenbemerkungen veranlaßt uns hier noch die mit dem Wesen von der Persönlichkeit Gottes zusammenhängende speculative Deduction der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, wie sie S. 102 gegeben und auf den folgenden Seiten gegen einige Einwürfe vertheidigt wird. Sie geschieht auf die bekannte Weise; der Vater ist das absolute Wesen als Substanz, das Ansich Gottes, der Sohn das absolute Wesen als Subject, das Fürsich Gottes, der heilige Geist die Einheit der Substanz (des Objectes) und des Subjectes, das Anundfürsich Gottes. Allein ist denn nun, abgesehen von allem Andern, was schon sonst mit gutem Grunde gegen diese Deduction ist eingewandt worden, zwischen der Substanz und dem Subject und der Identität beider zum Wenigsten ein analoges Verhältniß, wie zwischen den Personen der Dreieinigkeit? Wir halten uns hier, in den Standpunct des Hrn. Verf. eingehend, natürlich nur an das kirchliche System. Die Kirche hat seit dem konstantinopolitanischen Concil jede

Subordination des Geistes unter den Vater und den Sohn immer geleugnet; aber indem sie gelehrt hat, daß der Geist vom Vater allein oder gemeinschaftlich vom Vater und vom Sohne ausgehe, hat sie die Abhängigkeit des Seyns des Geistes von dem Erstern oder von Beiden ausgesprochen. Hier aber erscheint offenbar der Vater und der Sohn dem Geiste subordinirt, wie denn die Glieder eines Gegensatzes seiner Einheit untergeordnet sind. Ja der Vater und der Sohn sind nur durch ihre Einheit mit dem Geiste wirklich, persönlich, S. 104, also durchaus abhängig von ihm; denn der Geist ist eben der wirkliche, persönliche Gott, Gott selbst; die Abstraction des Ansich und Fürsich ist im Anundfürsich aufgehoben, Gott versöhnt sich mit sich selbst, und erst in dieser Versöhnung kommen Vater und Sohn zur concreten Existenz. Darum wenn der Hr. Verf. S. 105 sagt: wäre denn nicht jede Persönlichkeit Gottes ohne die andern unwahr? so kann dieß in Beziehung auf den Geist wohl nur dieß bedeuten, daß die höchste Einheit, welche in ihm erkannt wird, zur abstracten, unwahren Verstandesidentität herabsinken würde, wenn sie nicht zugleich den Unterschied „zwar als einen aufgehobenen, aber eben dadurch aufbewahrten" an sich hätte. Aber wie ganz verschieden ist in dieser Lehre das Verhältniß des Vaters und des Sohnes zum Geiste von dem in der Kirchenlehre gegebenen! Schleiermacher rügt mit Recht an der orthodoxen Darstellungsweise der Trinitätslehre, daß in ihr neben der Auffassung des Vaters als einer der drei göttlichen Personen noch immer eine andere, nach welcher der Vater die Einheit des göttlichen Wesens selbst sey, nebenher gehe, und führt diese letzte zurück auf die zwar den Worten nach von den rechtgläubigen Kirchenlehrern stets verworfene Vorstellung des Origenes, daß der Vater Gott schlechthin (αὐτόθεος) sey, Sohn und Geist aber nur Gott durch Theilnahme an dem göttlichen Wesen, Glaubenslehre II, S. 704, erste

Ausgabe. In der speculativen Trinitätslehre des Hrn. Verf. und seiner ganzen Schule findet sich das Umgekehrte; was dort vom Vater gilt, das gilt hier vom Geiste; er ist einerseits eine der drei göttlichen Personen, andrerseits ist er allein Gott selbst (αὐτόθεος), und der Vater und der Sohn sind erst durch ihn Personen.

Wir haben diese Puncte nur flüchtig berührt und leisten auf die Beleuchtung manches andern nicht minder wichtigen, z. B. der Lehre der Sünde, „welche sich dieser Philosophie als Abstraction manifestirt hat," S. 114, Verzicht, um uns Raum zu erhalten für die Erörterung einer Differenz, welche im Grunde für sich allein schon hinreichend ist, den christlichen Glauben und diese Philosophie vollständig auseinander zu setzen. Wir wollen zu zeigen suchen, daß das Verhältniß des Christen zu Christo, die Grundlage alles Christenthums, bei dieser Erhebung des Glaubens aus dem Gebiete der Vorstellung in das des immanenten Begriffs unvermeidlich zerstört wird, so daß der Glaube seinen Inhalt bei dieser Erhebung aufgehoben, d. i. nicht aufbewahrt und erhalten, sondern aufgelöst sieht. — Seit Petrus bekannte: Es ist in keinem Andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden, ist es das einstimmige Bekenntniß aller Christen gewesen, und ist es heute noch, daß nur in der demüthig gläubigen Anschließung an Ihn Heil und Seligkeit ist: Er ist uns der Weg zum Vater, die Wahrheit und das Leben, das Licht, dem wir nachfolgen; aus seiner Fülle schöpfen wir Erkenntniß wie Kraft und Trost und wissen uns mit allem unsern geistigen Besitz von Ihm abhängig. Daß dieß und kein anderes unser wahres Verhältniß zu Christo sey, wird auch in dieser Schrift reichlich anerkannt. Und doch können wir diese Anerkennung auch nur für eine schöne und achtungswerthe Inconsequenz halten, wozu den Herrn Verf., wie manche ihm Aehnliche, sein frommes Gemüth verleitet. —

Die Vernunft weiß nach dieser Philosophie erst dann die Wahrheit wirklich, wenn sie sich ihr aus dem Gebiete der Vorstellung in das des immanenten Begriffs erhoben hat; das absolute Wissen ist eben der immanente Begriff selbst. So lange also die Vernunft den wahren Inhalt nur als vorgestellt, als Gegenstand besitzt, besitzt sie ihn noch nicht in der Form der Wahrheit, S. 54. 55. 104, und ist weder zu ihm noch zu sich selbst wahrhaft gekommen. Weil nun aber Gott oder die Wahrheit nicht bloß Substanz, Object, auch nicht bloß Subject, sondern als Geist die Identität des Objects und Subjects ist, wodurch die Möglichkeit und Wirklichkeit des absoluten Wissens ausgesprochen ist — so ist es nach dem Hrn. Verf. heilige Pflicht des Christen, dessen Religion die Aufhebung der Trennung zwischen Gott und Menschen durch die Menschwerdung Gottes zum wesentlichsten Inhalte hat, sich zum immanenten Begriff und eben dadurch zum speculativen Verständnisse seines bisher nur vorgestellten Glaubens zu erheben; denn nur im immanenten Begriffe wird Gott wahrhaft als Geist von uns gewußt, oder genauer zu reden, weiß er sich selbst in uns als Geist.

Die Frage ist nun: wie hat denn Christus die Wahrheit gewußt? in der allein adäquaten Form des immanenten Begriffs? oder in der unwahren Form der Vorstellung? Das versteht sich von selbst, wie er sie erkannt hat, so hat er sie gelehrt, und wir dürfen nicht besorgen, daß der Hr. Verf. oder irgend ein Anderer dieser Schule seine Zuflucht zu einer Accommodationstheorie nehmen wird, zufolge der sich Christus von seiner höhern Erkenntnißart nichts merken lassen, sondern sich zu der unwahren Form des vorstellenden Erkennens herabgelassen und eben dadurch seine Kirche für alle folgenden Zeiten bis auf die neueste in dieser unwahren Form festgehalten habe. — Unsere Schrift nun, wiewohl Rec. eine recht bestimmte Belehrung über den streitigen Punct

darin vergeblich gesucht hat, neigt sich entschieden derjenigen Beantwortung jener Frage zu, welche die Ehrfurcht vor Christo jedem Christen, der auf diesem speculativen Standpuncte steht, unmittelbar zu gebieten scheint. S. 158 wird der Ausspruch Christi Matth. 13, 11 so gefaßt: dem Christen (im engern Sinne des Worts) sey es gegeben zu wissen das Geheimniß des Reiches Gottes; Andern aber sey es nicht gegeben als in Vorstellungen. Diesem nach wäre Christus selbst des Unterschiedes zwischen einem bloß vorstellenden Erkennen und einem Wissen der Wahrheit sich bewußt gewesen, und hätte sich nur zuweilen zum Standpuncte des erstern in seiner Lehrweise herabgelassen. Somit hätten wir denn auch die übrigen speculativen Deutungen von Schriftstellen, wie sie in diesem Buche hin und wieder vorkommen, als eigentliche Auslegungen zu fassen; wenn Jesus mit den Zöllnern und Sündern aß, so hat er wirklich damit sagen wollen: er betrachte das Böse nicht als ein Anderes seiner, wolle seine Gemeinschaft damit als mit einem Momente der flüssigen Allgemeinheit nicht verleugnen, S. 94. Und wenn Christus sagt: Es kommt die Zeit, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit, so hat er wirklich dabei dieß gedacht: die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten nicht bloß als diesen Vater (das heißt wohl: nicht bloß als Substanz?), sondern in der Wahrheit, welche ist Christus, und im Geiste, welcher ein anderer ist als der Vater und der Sohn, und doch derselbe, als der Geist der Wahrheit, mithin als den dreieinigen Gott. — Man hat der hegel'schen Philosophie öfters den Vorwurf eines willkürlichen und allezeitfertigen Construirens des Positiven a priori gemacht, und sie hat diesen Vorwurf mit Unwillen abgewiesen; sie beruft sich in dieser Schrift und anderwärts darauf, der Anfang alles wahren Philosophirens sey eben die Verzichtleistung

auf alle eignen Einfälle, auf alles subjective Meinen, die Hingabe an den objectiven Gedanken und seine Selbstbewegung. Aber ist das nicht auch der Anfang aller wahren Exegese? Wenn uns dagegen die Anwendung der Speculation auf die Schrift solche einlegende Auslegungen darbietet, wird da nicht jener Vorwurf gerechtfertigt? Wenn wir sehen, daß wir die ersten Schritte in dem Fortgange von dem Glauben zum Begriffe nur über die Trümmer einer unbefangenen Exegese thun könnten, könnt ihr dann vertrauendes Eingehen in euer System von uns fordern, und es uns zur Sünde machen, wenn dieses Vertrauen uns fehlt? Müßten wir nicht, auch abgesehen von einzelnen Stellen, uns gegen den bestimmtesten Totaleindruck der heiligen Schrift verblenden, um uns einzureden, Christus habe es darauf angelegt, seinen Jüngern eine speculative Gotteslehre mitzutheilen, selbst in der Form von der Philosophie unserer Zeit nur etwa durch die fragmentarische Vortragsweise verschieden? Und selbst wenn nur so viel zugestanden würde von dem Unterschiede, so könnte es uns nicht einmal etwas helfen, wenn wir uns auch die gewaltsamste Exegese wollten gefallen lassen; immer bliebe es unmöglich, der Lehre Christi der Philosophie gegenüber auch nur eine gleiche Würde vindiciren. Denn wenn die Wahrheit nur als System wirklich ist, S. 53, wenn nur in ihm der immanente Begriff sich realisiren kann, so ist ja die strengwissenschaftliche Methode der Mittheilung die unbedingt nothwendige, nur vermittelst ihrer kann die Wahrheit wirklich erkannt werden, denn nur in ihr stellt sie sich als System dar; ihr Mangel muß unumgänglich ein totales Mißverständniß der Lehre, ein Herabziehen in ein fremdes Gebiet zur Folge haben; und wenn die christliche Kirche in diesem totalen Mißverständnisse nun beinahe zweitausend Jahre zugebracht hat, so fiele ja die Schuld nothwendig

auf Christum und seine unnatürliche und unzweckmäßige Vortragsweise zurück.

Doch dieß Mißverständniß der Kirche, dieß Herabziehen speculativer Lehre in ein fremdes Gebiet gibt der Herr Verf. wohl nicht zu, so wenig wir auch begreifen können, wie er es von seinem Standpuncte aus zu leugnen vermag. — Denn er erkennt überhaupt keinen beharrlichen Unterschied zwischen dem wahren, lebendigen, erfahrenen Glauben, den er den Pfingstglauben nennt, und dem absoluten Wissen weder in Beziehung auf Inhalt noch auf Form an, und der ganze letzte Abschnitt: Glaubenserkenntniß, oder Glauben und Wissen, S. 116 bis 189 hat den Zweck nachzuweisen, wie jeder Unterschied zwischen beiden, kaum gesetzt, sich sofort auch wieder aufhebe. Es gibt allerdings, nach S. 171, einen Glauben, den kindlichen, der bei der äußern Vorstellung stehen bleibt und dieser vertraut, ohne zur Einsicht gelangt zu seyn; er besteht in dem Gehorsam, der sich unter das gewaltige Wort Gottes beugt, der Schrift und der Kirche, die ihr Herr nicht verläßt, mehr traut, als sich selbst, und der allgemeinen Vernunft, wie sie sich in der Zeit offenbart und als das Werk aus Gott in aller Zeit sich erhalten hat, seinen eignen Verstand unterordnet. Doch dieser Glaube ist nur der Anfang, der freilich auch im Fortgange bleibt (aber nach Z. 13 derselben Seite, vgl. S. 54, wäre ein solcher Glaube ja nicht Glaube an Gott, sondern an einen Abgott?), der vollkommene Glaube aber ist zur immanenten Vorstellung fortgeschritten, und ihm ist hiermit die speculative Einsicht eben so wesentlich, als dem Wissen. Allein wenn dieß ist, was verlangt dann der Hr. Vf. überhaupt noch von den wahrhaft Gläubigen? Haben sie in ihrem lebendigen Glauben schon unmittelbar diese speculative Einsicht, wozu bedarf es dann des absoluten Wissens? Warum in aller Welt sollen sie sich erst mit einer Philosophie befas-

sen, die ihnen ja doch eingestandener Maßen in keinem Falle etwas geben kann, was sie nicht schon in ihrem Glauben besitzen, die dagegen ihren heiligsten und theuersten Besitz unleugbar gefährdet, wie ja der Hr. Verf. S. 106 selbst gesteht, daß ihr Formalismus manchem ihrer Jünger zum Falle geworden ist? Wenn es doch also möglich ist, daß man auf dem Wege in den Dornen der Abstractionen stecken bleibt, wäre es da nicht frevelnder Vorwitz, uns nutzlos in Gefahr zu begeben? — Und was sollen wir denn doch bei dieser Identität des Glaubens und Wissens, in welcher durchaus kein Unterschied Stich halten will, von dem oben berührten Mangel der systematischen Form in Christi und der Apostel Lehre denken, da es ja doch wohl dabei bleibt, daß die Wahrheit nur als System wirklich ist? Oder wäre dieser Mangel am Ende auch gar nicht vorhanden? Gäbe es vielleicht eine Exegese, die uns nicht bloß den speculativen Begriff selbst, sondern auch seine wesentliche Form, die systematische, in der Lehre Christi nachwiese? — Außerdem vermag Rec. durchaus nicht einzusehen, wie der Hr. Verf. im Sinne der hegel'schen Philosophie von immanenten Vorstellungen reden kann. Das Prädicat der Immanenz kann nach seiner Einsicht im Sinne jener Philosophie nur dem Begriffe zukommen; denn es ist ja eben das, was ihn von den untergeordneten Arten der Beziehung des Objects auf das Subject unterscheidet. Eben so unverständlich ist es ihm, wie der Hr. Vf. sagen kann S. 114: „Nicht der Gedanke ist das Höchste, sondern die Vorstellung, die Gestalt, nur daß sie als immanente zu erkennen ist, und nicht als vorübergehende, sondern als wesentliche mit dem Wesen identische Erscheinung des Wesens." Nach des Meisters und seiner andern Schüler Lehre ist doch wohl der Begriff das Höchste, und hat als solcher die Vorstellung wie den Gedanken eben so sehr unter sich wie in sich. Aber man sieht wohl, daß dem Hrn. Verf. im eh-

renwerthen Interesse seiner frommen Gesinnung daran liegt, der Vorstellung eine höhere Würde zu vindiciren, was aber kaum angehen dürfte, ohne den Formalismus seines Systems und damit wohl das System selbst, da ja doch eben im System die Identität von Wesen und Form am vollkommensten zur Erscheinung kommt, ganz aufzugeben. —

Aber vielleicht bekommen wir ein annehmlicheres Resultat, wenn wir in dem obigen Dilemma uns für den zweiten Fall entscheiden. — Christus hat selbst die Wahrheit nur in der untergeordneten Form der Vorstellung erkannt und gelehrt. Somit vermögen wir denn in der Einheit von Glauben und Wissen, die ja auch keine abstracte, inhalt- oder bewegungslose Verstandeseinheit seyn soll, einen bestimmten Unterschied festzuhalten, der sich zunächst in der Form als Unterschied der Vorstellung und des speculativen Begriffs manifestirt. Und in diesem Sinne erklärt sich Hegel selbst über das Verhältniß der Philosophie zur Religion, Encyclopädie der philos. Wissensch., dritte Ausg. S. 581: „Worauf es hier ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes." Und weiter hin: „Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen läßt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelte, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weitern Inhalte der äußern Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt" — eine Beschränkung der Identität des Inhalts, die von unsrem Hrn. Verf. ausdrücklich bestritten wird, S. 126. 127. — Diesen Festsetzungen nach ist es unserer Zeit vorbehalten gewesen, dem uralten Inhalte des Glaubens seine adäquate Form zu geben im speculativen Begriffe, und ihn dadurch zu einem wahrhaft gewußten zu erheben. —

Diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Religion darf man unbedenklich als diejenige ansehen, die dieser philosophischen Schule eigenthümlich ist und aus ihren Principien mit Nothwendigkeit folgt, und wenn unser Hr. Verf. davon abweicht, so steht er damit, abgesehen davon, daß die Abweichung mit sich selbst noch nicht ganz im Reinen zu seyn scheint, wohl ganz vereinzelt da. Aber was kann doch dann der gläubige Christ, wenn ihm zugemuthet wird, sich aus dem Gebiete der Vorstellung in das des Begriffs und dadurch erst zum wirklichen Verständniß seines Glaubens zu erheben, Anders antworten, als etwa dieß: wie Christus die Wahrheit erkannt und gelehrt habe, so wolle er sie auch erkennen; höher hinaufzusteigen als der Sohn Gottes begehre er ganz und gar nicht; behaupteten Einige eine höhere Art der Erkenntniß Gottes zu besitzen, so wolle er deren anderweitigen Werth gern auf sich beruhen lassen; aber einen religiösen Werth könne sie unmöglich haben, als eine Christenpflicht könne er sich das Streben darnach nimmermehr aufbürden lassen; ja eben sein Christenthum, sein Glaube an den, der sich die Wahrheit und das Licht der Welt genannt, der allein den Vater kenne, und wem er es offenbare, erspare ihm gänzlich den Zugang zu einem Wissen, das über Christum und sein Wort hinausführe. — Denn heißt das nicht sich über Christum erheben, wenn die Philosophie sich das mit sich selbst vermittelte absolute Wissen Gottes zuschreibt, und ihm für seine Gewißheit von Gott die untergeordnete Kategorie der Unmittelbarkeit übrig läßt (Rosenkranz, Encyclopädie d. theol. Wiss. S. 151.)? Bleibt es nicht doch am Ende bei dem unerträglichen Satze, daß Christus die Wahrheit wohl erkannt und geoffenbaret habe, aber nicht in der Form der Wahrheit — also in der Form der Unwahrheit? — Daß es aber etwa nur ein geringer Fortschritt sey, wenn die Speculation den objectiv gegebenen Inhalt der christli-

chen Lehre aus seiner unwahren, ihm fremden Form zur wahren, ihm allein adäquaten Form erhebt, dieß wird am wenigsten diese Philosophie, die durch ihr ganzes System den unendlichen Werth der Form verkündigt, behaupten wollen. — So fühlt denn der Glaube sich durch die Speculation, die ihn in ihren Schutz nehmen will, in seinem heiligsten und wesentlichsten Interesse verletzt; es kann ihm nicht entgehen, wie sie in der guten Meinung, ihn zu sich selbst zu bringen, ihn nur um sich selbst und seinen theuersten Besitz bringen würde, wenn er sich ihrer Behandlung übergäbe. Darum bleibt ihm denn nichts Anderes übrig, als vorläufig in seiner Absonderung von ihr zu verharren, und sich ihre zärtlichen Vorwürfe, daß er sich der Gemeinschaft verweigere, indem er sich sträube, aus der starren Identität mit sich selbst herauszugehen, daß er dadurch selbst zur Abstraction werde, lieber gefallen zu lassen, als eine Vereinigung einzugehen, wobei er selbst zuerst nach seiner Form, aber damit zugleich nach seinem Inhalte absorbirt wird. Es geht dem Glauben mit dieser weitläufigen und prächtigen speculativen Rüstung, wie einst dem David mit der Rüstung Sauls; er kann mit ihr nicht von der Stelle, und muß bitten, ihn nun schon zu lassen wie er ist.

Doch wir müssen diesen Punct, das Verhältniß dieser Speculation zu dem historischen Christus, noch etwas näher beleuchten, weil eben hier ihre Unvereinbarkeit mit dem christlichen Glauben sich nach unserer Ansicht am offensten darlegt. — Wenn der Herr Verf. S. 128 behauptet, daß die Philosophie so gut wie der Glaube das Wort Gottes zur einzigen Grundlage habe, und auch anderwärts von ihr verlangt, daß sie sich überall daran anschließen solle, woraus denn doch folgen würde, daß Christus immerdar ihr Lehrer bliebe, daß sie den objectiven Inhalt der Wahrheit von ihm empfinge und etwa nur das Geschäft hätte, ihn zur Form des Wissens zu erheben, so

möchten ihm die übrigen Anhänger der hegel'schen Philosophie hierin wohl kaum beitreten. Dieß würde ja in der That, da der Hr. Verf. Schriftglauben und Kirchenglauben nicht trennt, auf den von Hegel selbst in der oben angeführten Recension S. 811 ausdrücklich verworfenen Standpunct der scholastischen Philosophie zurückführen, „die mit der Voraussetzung des festen Kirchenglaubens philosophirte, und darum nicht zur Freiheit des denkenden Begriffes kommen konnte." Aber S. 148 bestimmt der Hr. Verf. selbst das Verhältniß der Philosophie zur heiligen Schrift anders; denn hier wird zugestanden, daß die Philosophie auf dem Grunde der allgemeinen objectiven Vernunft ruhe, wie der Glaube auf dem Grunde der heiligen Schrift, und daß eben hierin ein Unterschied zwischen beiden bestehe; diese allgemeine Vernunft sey aber identisch mit dem Geiste Gottes, von dem die heilige Schrift eingegeben, und der das wahre, lebendige Princip des Glaubens sey. Es ist eine ungerechte Consequenz von einem äußerlichen, fremdartigen Standpuncte aus, wenn man dieser Philosophie zuweilen vorgeworfen hat, daß in ihr der Einzelne sich durch seine eignen, selbstgemachten Gedanken erlösen und wiedergebären wolle; denn die Wahrheit, das absolute Wissen ist ihr ja keineswegs Product des Subjects, am wenigsten des einzelnen, sondern das Subject ist im Wissen, nach der Forderung, wie sie auch in vorliegender Schrift mehrfach ausgesprochen ist, der ewigen Wahrheit schlechthin unterthan, und macht hier so wenig etwas selbst, daß es vielmehr der nothwendigen Selbstbewegung des objectiven Gedankens nur zusieht, und sich ihr nicht widersetzt durch subjective Einfälle; die Vernunft des Einzelnen vernimmt nur, was der Geist der Wahrheit, die allgemeine Vernunft spricht S. 177. Aber indem das Subject eben dadurch von der Abstraction, d. i. von der Sünde, S. 114, erlöst, indem es durch diese Versetzung in die allgemeine

Vernunft als die absolute Realität wiedergeboren wird, so ist doch dieß klar, daß es für den Philosophen eine Erlösung und Wiedergeburt gibt, die nicht von dem historischen Christus ausgeht, oder — um mich vorsichtiger auszudrücken, wegen des Einwurfs, daß diese Wiedergeburt von Christo durch den Geist, d. i. die allgemeine objective Vernunft vollbracht werde — die keine Erkenntniß des historischen Christus erfordert, und die seine Erlösung und Wiedergeburt für das auf diese Weise schon wiedergeborne Subject natürlich überflüssig macht. Das absolute Wissen, in welchem eben die Vernunft des Subjects mit der allgemeinen Vernunft identisch geworden ist, konnte allerdings in der geschichtlichen Entwickelung des menschlichen Geistes nicht zum Daseyn kommen, wenn ihm nicht das Christenthum vorausgegangen wäre, und insofern kann es als Frucht des Christenthums angesehen werden; aber damit ist, genauer erwogen, erstaunlich wenig gesagt; denn am Ende reducirt es sich darauf, daß das Christenthum eine von den Stufen gewesen, die zum absoluten Standpunct führen; denn insofern es wahrhaft eine solche gewesen ist, läßt es sich freilich nicht beliebig hinwegdenken. Mag es nun vor allen andern Stufen sich noch so sehr dadurch auszeichnen, daß in ihm der volle Inhalt des Begriffs schon gegeben ist, immer kommt doch diese Philosophie hoch über den zu stehen, in dessen Namen sich beugen sollen aller Derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, und bedarf Dessen nicht mehr, in dem doch allein das Heil ist, außer welchem Niemand einen andern Grund legen kann. —

Doch wir sehen hier einen Einwurf voraus, auf den auch der Hr. Verf. hindeutet S. 105, daß Christus doch erst als Verklärter, zum Himmel Erhobener seine Gottheit geoffenbaret habe, und als solcher eigentlich auch erst Gegenstand unseres Glaubens sey, indem er nun als Eins mit

mit dem allgemeinen Geiste, der unsern Geist erleuchte und in sich versetze, erkannt werde; so daß denn jene Aussprüche auch bloß in dieser Beziehung von ihm gelten würden. Denn die Substanz — der Vater — sey als bloßes Object außer uns; das Subject dieser Substanz — der Sohn — sey zwar ein Selbstbewußtseyn, das wie wir selbst in der Gestalt der Einzelnheit erscheine, aber doch auch wieder außer uns, von uns getrennt, wie jedes andere Subject der Menschheit. Noch sey also unsere Einzelnheit mit der fremden Einzelnheit, in welcher das absolute Wesen verschlossen und verborgen sey, nicht versöhnt, bis sich uns Gott als der an und für sich seyende Geist offenbare. S. S. 106. 107. vergl. Hegel's Encyclopädie. Vorrede zur dritten Aufl. S. XLIV. — Aber woher sollen wir doch Christum, den zum Himmel Erhobenen, erkennen, wenn nicht aus seinem irdischen Leben und Lehren? Ist Er nicht Derselbe gestern und heute und in Ewigkeit? Kann sein Geist die Bestimmung haben, seine Jünger über Ihn, den Menschensohn, wie er auf Erden wandelte und lehrte, hinauszuführen, wenn er sie doch erinnern soll alles deß, was er ihnen gesagt hat, wenn er es von dem Seinen nehmen und ihnen verkündigen wird? Doch mögen sie selbst entscheiden, ob er sie über Ihn hinausgeführt hat. Paulus theilt im siebenten Capitel des ersten Briefs an die Korinther der Gemeinde auf einige Anfragen seine *γνώμη* mit V. 25. 40, die er als vom Geiste Gottes erleuchteter Apostel nicht gering geachtet wissen will, V. 40; aber dennoch ordnet er sie der *ἐπιταγὴ τοῦ κυρίου*, offenbar den Aussprüchen Christi während seines irdischen Lebens, unbedingt unter, V. 25. 10. — Es ist gewiß eine beherzigenswerthe Wahrheit, daß unser Glaube Christum nicht bloß, wie er einst auf Erden lebte in Niedrigkeit, sondern auch wie Er sich, und mit sich die menschliche Natur zu göttlicher Herrlichkeit erhoben hat, zum Objecte haben soll; aber wird dieß dahin gedeutet,

daß nun Christus nicht mehr als die besondere geschichtliche Persönlichkeit, sondern als Geist, d. i. als allgemeine Vernunft Gegenstand unsers Glaubens sey, so erregt ein solches Verfahren, welches den realen Inhalt dieser Thatsache, unter dem Vorwande, ihn zum speculativen Begriffe zu erheben, auflöst und verflüchtigt, sehr begreiflich den bösen Schein, der indessen in Beziehung auf den Hrn. Verf. gewiß nur Schein ist, als sey es mit dieser ganzen Anschließung an den christlichen Glauben nicht so ganz ernstlich gemeint. —

Daß aber dieses System, indem es darauf ausgeht, sich mit dem christlichen Glauben zu identificiren, das wahre Verhältniß des Christen zu Christo consequenter Weise zerstören muß, ergibt sich uns nicht minder, wenn wir in das Innere der Lehre von Christo hineingehen. Als das Wesen der christlichen Religion wird von dieser Philosophie durchgängig der Glaube an die Menschwerdung Gottes anerkannt. Aber immer auf's Neue wird uns eingeschärft, daß diese Menschwerdung Gottes nicht bloß eine einzelne historische Thatsache, einmal geschehen, sey, sondern eine ewige Bestimmung des Wesens Gottes; Gott kann in der Zeit nur Mensch werden, in sofern und weil er von Ewigkeit Mensch ist. Wo nun diese Einheit Gottes und des Menschen wahrhaft gewußt wird, da ist sie auch wirklich. Denn wie Gott nur dadurch wirklich Gott, d. i. an und für sich ist, daß er als Gott, näher: als absoluter Geist gewußt wird, so ist er auch nur dadurch wirklich Mensch, daß er als Mensch gewußt wird, und beide Aussagen sind identisch. Hat sich nun in der Person Jesu Christi die Einheit Gottes und des Menschen manifestirt, so kann es nur dadurch geschehen seyn, daß Christus Gott als Menschen, d. i. als sich, in sofern sein Selbstbewußtseyn identisch war mit dem Bewußtseyn der ganzen Menschheit, gewußt hat. Dieses Wissen Gottes als Menschen hat aber so wenig aufgehört, daß vielmehr das

Wesen der speculativen Philosophie unserer Zeit eben in diesem Wissen besteht; sie ist nichts Anderes, als die Selbstmanifestation Gottes als Geistes, als Identität Gottes und des Menschen. Der eigenthümliche Vorzug Christi besteht nun darin, daß er diese Einheit Gottes und des Menschen zuerst, als in ihm unmittelbar gegenwärtig, ausgesprochen und der Menschheit zum Bewußtseyn gebracht hat — freilich in der mangelhaften Art, daß sie von ihr nur als eine einzelne Thatsache aufgefaßt wurde —; der eigenthümliche Vorzug der Speculation ist der, daß sie dieß Bewußtseyn, welches vorerst ganz unmittelbar ist, mit sich selbst vermittelt, und dadurch zum immanenten Begriff, zum absoluten Wissen erhoben hat. — Wir halten uns keinesweges für berechtigt, daraus den Vorwurf der Selbstvergötterung des einzelnen Subjects, den man oft genug dieser Philosophie gemacht hat, den blasphemischen Satz, daß der einzelne Mensch, insonderheit der hegel'sche Philosoph als der Gott Wissende, sofort Gott sey, abzuleiten. Diese Folgerung beruht, von dem Standpuncte dieses Systems betrachtet, allerdings auf einer Verwechselung des Subjects, das sich an das absolute Object aufgibt, damit aus seiner Ichheit und Besonderheit heraustritt, und sich eben dadurch als versetzt in den allgemeinen Geist, der die Identität des Subjects und Objects ist, wiederfindet, mit dem Subject, das in seinem abstracten Fürsichseyn beharrt und in solchem sich dem Object entgegensetzt; die Prädicate, die jenem zukommen, werden sofort auf dieses übertragen. Aber das folgern wir aus jenen Sätzen, daß diese Principien uns am Ende doch zu einer dürftigen ebionitischen Vorstellung von Christo führen, daß sie zwischen dem historischen Christus und zwischen dem Gottwissenden Philosophen keinen wesentlichen, beharrlichen Unterschied übrig lassen, oder vielmehr daß sie consequenter Weise den Vorzug dieses vor jenem nicht abzu-

weisen vermögen. Denn indem Christus jene Einheit Gottes mit dem Menschen als unmittelbares Bewußtseyn in sich getragen und ausgesprochen, hat er sie zugleich als etwas Particuläres ausgesprochen; die Speculation dagegen hat sie erst im Begriffe als das schlechthin Allgemeine, als das Anundfürsichseyn Gottes selbst erkannt. Sagt man uns dagegen: Aber wir bekennen ja überall, daß Christus wahrhaft Gottmensch sey, was wir doch von keinem andern Menschen aussagen, so stehen wir doch noch immer zweifelnd, ob wir in diesem Bekenntniß den einfachen Inhalt unseres Glaubens, unverändert und unverkürzt erhalten, anerkennen dürfen; denn wir lesen wieder, daß Christus erst als aufgehobener Dieser, zurückgekehrt in die Identität mit dem Geiste, der allgemeinen objectiven Vernunft, also doch nicht in seiner zeitlichen geschichtlichen Persönlichkeit, wirklich Gottmensch sey, und vermögen allerdings nicht einzusehen, warum unter dieser Beschränkung dasselbe nicht auch von Andern, als aufgehobenen Diesen, gesagt werden sollte. Wir zweifeln nicht, daß der Hr. Verf. diese Consequenz mit Unwillen von sich ablehnen würde; aber dürfen wir darin etwas Anderes sehen, als wieder dieß Erfreuliche, daß in ihm der Glaube stärker ist als das System? Wenigstens was in dieser Schrift selbst zur Abweisung dieser Consequenz gesagt wird, scheint doch auf keinen Fall auszureichen. Denn wenn es S. 101 heißt: „zu der ganzen Noth der Menschheit, in die sich Gott persönlich und wesentlich versetzt hat, gehört auch das vereinzelte Zeitmoment, dem er sich als diesem und keinem andern in der Fülle der Zeit unterworfen," so leuchtet dieß doch keinesweges ein. Es scheint vielmehr von diesem Gesichtspuncte aus, als hätte sich Gott nur dann vollkommen in diese Noth versetzt, wenn er sie allezeit als Mensch getragen. Auch sagt ja der Hr. Verf. selbst auf derselben Seite: „Wie alle Menschen in Gott sind, weil

außer Gott nichts ist, so ist auch Gott, von dem, und durch den, und in dem Alles ist, in jedem einzelnen Menschen, und hiermit Gott, der dreieinige Gott, selbst Mensch nun und in Ewigkeit." Rec. vermag nicht einzusehen, wie sich das mit dem soeben Angeführten zusammenreimt. — Und wenn S. 64 ein sehr bestimmter Unterschied zwischen Christo dem Gottmenschen und dem Gottwissenden Christen aufgestellt zu werden scheint, der auf den Unterschied zwischen Identität mit Gott und Immanenz in Gott hinausläuft, so ist diese Immanenz der Identität des Wissens und Seyns bei ihrer Anwendung auf das Wissen des Menschen von Gott S. 62 erst untergeschoben worden, und so viel Mühe sich auch der Hr. Verf. S. 64 bis 72 gibt, dieß Verfahren als ein nothwendiges zu erweisen, so vermag doch Rec. keine andere Nothwendigkeit darin zu entdecken, als die ganz subjective, um die anstößigen Folgerungen zu vermeiden. Es ist aber schon oben zugestanden, daß diese Folgerungen auf eine andere Weise allerdings abgewiesen werden können. Ist nun wirklich ein realer Unterschied zwischen Identität und Immanenz, so ist diese Vertauschung gar nicht zu rechtfertigen; ist aber die Immanenz etwa nur eine besondere Form, ein besonderer Ausdruck der Identität — wie ja nach der Bedeutung des Identitätssatzes in dieser und der schelling'schen Philosophie z. B. von dem Gliede eines Organismus allerdings gesagt werden kann: es ist identisch mit dem Ganzen — so hilft die Vertauschung wieder nicht zu ihrem Zwecke. Der Unterschied zwischen Christo und dem Gottwissenden Philosophen ist, kaum gesetzt, sogleich auch wieder aufgehoben [a]). — Wie es übrigens mit der besonde-

a) Es ist in Hegel's Recension, wenn gleich nur leise, doch bestimmt genug angedeutet S. 804, daß diese Auskunft durch Auflösung der Identität in Immanenz und das Philosophiren in Präpositionen, in welches der Hr. Verf. dadurch geräth, seinen Beifall nicht hat.

ren Ansicht des Hrn. Verf.'s über diesen Punct immer bewandt seyn möge, wir haben es hier nicht eigentlich mit ihr, sondern mit dem zu thun, was aus dem Systeme selbst, zu welchem er sich entschieden bekennt, sich nothwendig ergibt, und sind mit ihm der Ueberzeugung, „daß ein System der Philosophie, als objectiv entstanden und von dem einzelnen Subjecte unabhängig, nach seiner Consequenz von der Ansicht und Gesinnung eines oder des andern seiner Lehrer oder Schüler wesentlich verschieden seyn kann, das heißt, daß das System wirklich etwas Anderes aussagen kann, als der einzelne Anhänger meint" S. 113. —

Aber wir müssen noch die Frage berühren, ob denn nicht ein eigenthümlicher und beharrlicher Vorzug Christi in seiner Heiligkeit, in der sittlichen Verwirklichung seiner Einheit mit Gott liege. Rec. bekennt seine Unfähigkeit einzusehen, wie sich hier ein Unterschied zwischen Christo und dem speculativen Philosophen soll festhalten lassen. Denn was ist nach dieser Philosophie die Sünde in ihrem innersten Grunde doch, Anderes, als die Abstraction des Einzelnen vom Allgemeinen, des Subjectes vom Object, des Wissens vom Seyn, des Fürsich vom Ansich? Diese Abstraction ist zwar für den Philosophen immer noch vorhanden, sie wird von ihm gedacht und gewußt, aber doch nur als überwundene und aufgehobene; er weiß sie als das Unwirkliche, als das eigentliche Nichts, als welches sie sich eben an dem wahren Wissen erweiset, welches da anfängt, wo diese Abstraction aufhört. So geschieht denn durch das absolute Wissen eine sittliche Wiedergeburt des Menschen, der nichts zur Vollendung fehlen kann; die Macht der Sünde ist in ihrer tiefsten Wurzel, der Abstraction, für ihn vernichtet, und es läßt sich nicht einsehen, warum dem Gottwissenden Philosophen die Freiheit vom Bösen nicht eben so gut zukommen soll, wie Christo. Lehrt uns nun aber die Erfahrung, daß sie

auch noch sündige Menschen sind, wie wir Uebrigen, daß sie hinter dem allein Heiligen noch unermeßlich zurückstehen, so ist das eben ein Beweis gegen die Richtigkeit ihrer Principien. — Oder soll dagegen etwa die Instanz gelten, ein anderes Gebiet sey doch das theoretische, ein anderes das praktische, hier aber seyen beide mit einander verwechselt? Aber gehört nicht diese Trennung selbst zu den schlechten Abstractionen der gemeinhin sogenannten Wirklichkeit, die zu überwinden und zur Einheit aufzuheben dem absoluten Wissen, der wahren Wirklichkeit wesentlich ist? In der Tiefe des absoluten Wissens ist die Trennung dieser beiden Gebiete, wie sie auf der Oberfläche der Erscheinung zum Vorschein kommt, doch gewiß nicht mehr vorhanden. Auch dürften wir solchen Einwurf wohl am wenigsten von dem Hrn. Verf. besorgen; denn außer dem, was nach der früheren Anführung von der philosophischen Wiedergeburt vorkommt, wodurch das Ich von seinem Fürsichseyn erlöst und in die allgemeine Vernunft versetzt wird, lesen wir z. B. S. 97, wie die höchsten Thaten der demüthigen Liebe unmittelbar als Producte des immanenten Begriffes geltend gemacht werden, und S. 98, daß auf dem dort nachgewiesenen speculativen Grunde alle wahrhaftige Ascetik beruht, welche das verschlossene Herz aus dem Fürsichseyn entläßt und dem Allgemeinen öffnet und zum Opfer darbringt. So wie im Sinne dieser Philosophie die Sünde nichts Anderes ist als Abstraction, so ist die Liebe mit dem Begriffe identisch, und diese Identität tritt gerade in dieser Schrift, wenn sie gleich nirgends von ihr mit klaren Worten ausgesprochen wird, überall recht stark hervor. Darauf beruht auch gewissermaßen die eigenthümliche Milde der Polemik, die in dieser Schrift herrscht. Denn wie es nach den Ansichten des Hrn. Verf.'s dem Guten als Liebe wesentlich ist, sich in das Böse zu versetzen, und es eben dadurch von seiner Absonderung, durch die es ja eben allein

böse ist, zu erlösen, so ist es dem Begriffe wesentlich, sich in die Abstraction, welche sich nicht in ihn versetzen will, seinerseits zu versetzen, und sie als ein Moment seiner zu erkennen, um sie eben dadurch aufzuheben als Abstraction. — Rec. erlaubt sich hier über die Darstellung des Hrn. Verf.'s eine Bemerkung, zu der sich in den hin und wieder eingestreueten Stellen aus dessen Schrift wohl genügende Belege finden. Rec. verkennt nicht die Vorzüge dieser Darstellung, die sie mit den Schriften des Meisters dieser Schule theilt, die Strenge und Präcision des Ausdruckes, den mächtigen Gang der Rede, die einherschreitet wie ein Geharnischter; aber diesen Glanz verdunkeln auch dieselben Flecken, die uns gewöhnlich in jenen beleidigen, z. B. die gewaltsamen, oft geradezu sprachwidrigen Constructionen, so das Seyn meiner in Gott, das Wissen meiner in Gott, das Andere seiner u. dergl. Besonders aber müssen wir die Willkür rügen, mit welcher manchen Worten aus dem gewöhnlichen Gebrauch des Lebens eine ganz andere Bedeutung gegeben wird, als die sie bisher dort hatten; wodurch doch ohne Noth die seltsamsten Mißverständnisse und Verwechselungen herbeigeführt werden. So ist es z. B. dem Worte: wirklich ergangen, welchem ein Sinn untergelegt wird, der dem bisherigen oft gerade entgegengesetzt ist. So wird S. 78. 79 der Mensch, wie er an und für sich ist, nach seinem realen Begriffe (nach seiner Idee, wie sich etwa sonst die Philosophie ausdrückte), der wirkliche, wie er in seinem gegenwärtigen Zustande ist, der abstracte, unwirkliche genannt. Das bekannte Paradoxon, welches auch in unserer Schrift nicht fehlt, S. 85—87—: Alles was vernünftig ist, das ist wirklich; Alles was wirklich ist, das ist vernünftig — ist gar nicht so schlimm als es aussieht, wenn man erst weiß, was in der hegel'schen Philosophie wirklich ist. Aber wieviel Athem, den die Gegner dieser Philosophie zu den eifrigen und gründ-

lichen Widerlegungen dieses Satzes, zu den daraus gezogenen abentheuerlichen Folgerungen verbraucht haben, hätte sie ihnen ersparen können, wenn es ihr gefallen hätte, sich entweder des willkürlichen Sprachgebrauches zu enthalten, oder sich wenigstens überall über den Sinn, den sie mit jenem Ausdrucke verbindet, deutlich und einfach zu erklären.

Haben wir bis jetzt, von dem allgemeinsten Inhalte des christlichen Glaubens ausgehend, zu zeigen gesucht, daß er vorläufig noch die wichtigsten Gründe hat, sich der ihm so ernstlich zugemutheten Anerkennung seiner Identität mit dem absoluten Wissen zu verweigern, daß er sich selbst zerstören würde, wenn er der Forderung Folge leistete, so könnten wir nun unserm Protest noch durch so manchen inhaltsschweren Ausspruch des göttlichen Wortes Nachdruck geben. Um indessen nicht zu ausführlich zu werden, begnügen wir uns, auf das Wort des Apostels 1 Kor. 13, 9: Unser Wissen ist Stückwerk, hinzuweisen. Vor etwa 30 bis 40 Jahren mußte dieser Ausspruch es sich gefallen lassen, von der damals herrschenden Weisheit gegen den offenbaren Sinn der Stelle auf die individuelle Beschränktheit der Erkenntniß des Apostels und seines Zeitalters bezogen zu werden, während diese Weisheit so naiv war, die darauf folgenden Worte: wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören, auf sich selbst zu beziehen. Diese Auslegung der Stelle kann man z. B. in Predigten aus jener Zeit oft genug lesen; der Apostel wird darin so trefflich über die Achsel angesehen, daß wohl auch der einfältigste Christ sich fast hätte schämen müssen, von ihm noch etwas lernen zu wollen. Wenn man nun aber fragt, worin doch dieß vollkommene Wissen besteht, das uns so hoch erhebt über das Stückwerk des Apostels, so ist es über die Maßen lächerlich und traurig zugleich, zu vernehmen, daß dieß eben die Erkenntniß sey, daß man ganz und gar

nichts Gewisses von Gott wissen könne, und sich gar nicht weiter um ein solches Wissen zu bemühen habe. Es steht Einem in der That fast der Verstand still, wie es doch möglich war, daß dieser Eitelkeit, gegenüber dem Reichthum der heiligen Schrift, niemals der Gedanke an ihre unendliche Armuth und Nichtigkeit kam, wie sie es wagen konnte, auf die erhabene Erkenntniß des Apostels, die selbst in ihrer methodisch ausleerenden Exegese die Fülle ihres Inhaltes nicht ganz zu verleugnen vermochte, vornehm herabzusehen. — Es kann uns nicht einfallen, den Ernst und Tiefsinn der Philosophie unserer Zeit neben jenes Unwesen stellen zu wollen; aber muß sie sich nicht auch zerstoßen an dem einfachen Ausspruche des Apostels? Denn in welchem Sinne könnten doch die Anhänger eines Systems, welches der concrete Begriff Gottes selbst zu seyn behauptet, von sich sagen: γιγνώσκομεν ἐκ μέρους? Demnach werden sie also entweder sagen müssen: der Apostel hat zwar das absolute Wissen gehabt wie wir, aber ohne es zu wissen, ja in der Meinung, er habe es nicht, sondern nur ein fragmentarisches — was aber doch hoffentlich eine reine contradictio in adiecto ist —, oder sie müssen einfach gestehen: der Apostel hat das absolute Wissen nicht gehabt — aber wie kann er dann noch ihr Lehrer seyn? — Erwägen wir nun unbefangen den Sinn dieses Ausspruches, so ergibt sich uns, daß er, wie dieß überall die Eigenschaft der Wahrheit ist, entgegengesetzte Verirrungen auf gleiche Weise ausschließt und widerlegt, daß eben sowohl die gestrige Behauptung des Nichtwissens wie die heutige des absoluten Wissens an seiner unwandelbaren Wahrheit scheitert. Indem der Apostel unser Wissen von Gott — denn daß von diesem und keinem andern Wissen an jener Stelle die Rede ist, setzt der Zusammenhang außer Zweifel — Stückwerk nennt, schreibt er ihm offenbar Realität zu; sonst gäbe es überhaupt gar kein Wissen Gottes, also auch kein Stück-

werk; somit ist die Meinung von der Unerkennbarkeit Gottes abgewiesen. Aber indem der Apostel die Unvollständigkeit unseres Wissens von Gott behauptet, weist er eben so sehr die Prätension eines absoluten Wissens Gottes diesseits der Grenzen des irdischen Lebens zurück, wie sie dem hegel'schen System wesentlich ist, so sehr, daß es sich sofort als System selbst aufgegeben hätte, wenn es diese Prätension aufgäbe; wie denn auch unser Hr. Verf. es als dessen eigenstes Wesen darstellt, ein absolutes Wissen zu seyn, in dem kein Rest von Nichtwissen zurückgeblieben ist, S. 48. 49. Somit wäre diese Prätension für sich allein schon hinreichend, eine unübersteigliche Kluft zu befestigen zwischen diesem System und dem der Schrift aufrichtig gehorsamen Glauben. Das was uns die heilige Schrift auf das Bestimmteste erst für ein zukünftiges höheres Daseyn, in welchem das ewige Leben offenbar werden soll und die Sünde verschwunden seyn wird, verheißt, das will die Speculation mit Gewalt herabziehen in das irdische Leben — ein titanisches Unternehmen, welches in Gemüthern, die dem Worte Christi und seiner Apostel einfach vertrauen, nothwendig ein gewisses Grauen wecken muß. — Es ist übrigens nicht zu verkennen, wie mannichfache Vortheile dieß System des absoluten Wissens seinen Anhängern für die Behandlung der Theologie als Wissenschaft gewährt. Müssen wir ihnen nicht mit Bewunderung zusehen, wie sie frisch aus ganzem Holze schneiden, während unsere Meister mühsam Eins zum Andern fügen? Rasch erheben sich unter ihren Händen die Gebäude der theologischen Wissenschaften, während man bei uns immer noch beschäftigt ist, die exegetischen Grundlagen auf's Neue zu untersuchen und zu befestigen. Ihrer absoluten Gewißheit bleibt jeder Zweifel fremd, während wir in Demuth bekennen müssen, daß uns, wenn wir auch das Wesentliche dem Widerspruche abgerungen haben, doch noch oft im Einzelnen ein Zweifel Kampf und Noth be-

reitet. Wohlmeinend laden sie uns ein, zu ihnen hinüber zu kommen, und wie gern folgten wir ihrer Einladung, verließen das mühselige Stückwerk, zögen hinüber in ihr fertiges, vollständig eingerichtetes Haus. Aber wir dürfen nicht, aus dem einfachen Grunde, weil die ewige Wahrheit es uns nicht erlaubt; sie lehrt uns, daß uns Gott für dieß irdische Leben ein absolutes Wissen nicht hat vergönnen wollen, nicht als neidete er uns dessen Besitz, sondern ohne Zweifel, weil er weiß, daß wir es jetzt noch nicht zu tragen vermöchten.

Eins entschädigt uns indessen für diese Verzichtleistung auf ein absolutes Wissen, zu der wir uns um unsers Glaubens willen entschließen müssen, dieß, daß wir uns nun auf unserm beschränkteren Standpuncte der Einheit mit allen frommen Christen aller Zeiten, auch der Gegenwart, bewußt seyn können, während jene speculative Theologie nothwendig einen Unterschied von esoterischem und exoterischem Christenthum, eine Art von philosophischem Klerus in die Kirche einführen würde. Denn daran ist doch gewiß nicht zu denken, daß die ganze Christenheit zum Verständnisse dieser speculativen Theologie erzogen werden könnte, da dieß Verständniß offenbar nur auf dem Wege der streng wissenschaftlichen Methode mitgetheilt werden könnte, und eine wissenschaftliche Bildung voraussetzen würde, die sich nicht so nebenbei und gelegentlich erwerben läßt. Also nur ein kleiner Theil der Gemeinde, natürlich besonders die Theologen, besäße diese speculative Erkenntniß des Christenthums, den Uebrigen aber bliebe es überlassen, sich mit ihrer Frömmigkeit auf dem niedern Gebiete der Vorstellung zu halten. Aber so tritt in der That der vom Protestantismus verworfene Gegensatz zwischen einem Klerus und einem Laienstande wieder hervor in einer neuen Form, die allerdings einerseits milder ist, als die alte, indem sie die Scheidewand nicht durch eine

äußere Ordnung befestigt, und Jedem, der nur die innern Bedingungen zu vollziehen vermag, in diesen Klerus aufnimmt, andererseits aber auch härter, indem sie eine wirkliche Differenz in der Art die Wahrheit zu haben setzt. So erweist sich dieselbe Speculation, welche sonst in dieser Schrift die flüssige Allgemeinheit, die nach allen Seiten sich mittheilende Expansion als ihr eigenes Wesen, wie als das Wesen des Guten geltend macht, hier in ihrer Anwendung auf das Leben als ein Princip der Absonderung. — Und was soll denn nun der Geistliche anfangen, der so glücklich oder unglücklich ist, auf dem erhabenen Standpuncte des speculativen Begriffs zu stehen? Soll er Predigt, Katechisation u. s. w. in streng wissenschaftliche Vorträge verwandeln, um die Gemeinde auf seinen Standpunct zu erheben? Soll er aus seiner Speculation heraus Irrende zurechtweisen, Schlafende wecken, Bekümmerte trösten, mit Sterbenden beten? Und wenn das nicht möglich ist, was bleibt ihm doch übrig, als eine immerwährende Accommodation, eine Herablassung auf den Standpunct der äußern Vorstellung, den er doch selbst als einen untergeordneten, ja unwahren weiß? Und sein Zweck bei dieser Herablassung, es kann doch unmöglich ein anderer seyn, als der, seine Gemeinde allmählig heraufzuheben zu seinem eignen Standpuncte, den er als den allein wahren erkennt. Aber was für einen Erfolg kann er sich von seinen Bemühungen versprechen, wenn ihm z. B. die Aufgabe geworden ist, eine Landgemeinde zu leiten? Kann man sich wohl eine peinlichere, gedrücktere Lage denken, als die eines solchen Geistlichen? Muß ihm nicht seine Stellung als eine sehr zweideutige, seine ganze Wirksamkeit als eine nutzlose, sein ganzes Leben als ein zerrissenes und zusammenhangsloses erscheinen? Was gibt ihm die Philosophie, um ihm das zu ersetzen, was sie ihm geraubt, eine freudige, kräftige,

mit sich selbst einige Thätigkeit, wie sie dem Geistlichen ein einfacher Glaube an das Evangelium, in welchem er sich Eins weiß mit den frommen Gliedern seiner Gemeinde, gewährt? —

Es ist sehr begreiflich, daß Gemüther, die entweder schon den christlichen Glauben zu dieser Philosophie hinzubrachten, oder erst durch deren Anschließung an das Christenthum veranlaßt worden sind, sich näher mit dem letzteren zu beschäftigen, und so für den Glauben gewonnen wurden, jenen Zwiespalt der Standpuncte in sich aufzuheben bemüht sind, und einen Punct suchen, wo der kräftige Realismus der Vorstellung, in dem der Glaube lebt, und die reine Geistigkeit des speculativen Begriffs sich wechselseitig durchdringen; und zu diesen Gemüthern gehört auch der Verfasser unserer Schrift. Allein wie kann es einen solchen Punct geben, da ja das System gar keinen Gegensatz zwischen Begriff und Vorstellung zugeben kann, sondern der Vorstellung den Gedanken entgegensetzt, und diesen Gegensatz im Begriffe aufhebt; wie soll es nun noch einer neuen Versöhnung des Begriffes mit der Vorstellung bedürfen? Dann müßte ja eine gleiche Versöhnung auch zwischen dem Gedanken und dem Begriffe nöthig seyn. In sofern die Vorstellung für sich eine untergeordnete Sphäre bildet, kann wohl die Rede seyn von einem Herüber- und Hinübergehen von der Vorstellung zum Begriffe und vom Begriffe zur Vorstellung, wie Hegel in seiner Recension, gewiß nicht im Sinne des Hrn. Verf.'s, diesen Punct auffaßt, aber nicht von einer höhern Einheit Beider, oder von einer Verklärung der abstracten, transcendenten Vorstellung zur lebendigen, immanenten mittelst des Begriffes. Gegen jenes Herüber- und Hinübergehen als Element der wissenschaftlichen Meditation, wie Hegel davon redet, ist na-

türlich nichts zu sagen. Ganz anders aber verhält es sich, wenn der Geist das Gebiet der Vorstellung wieder aufsucht, weil sein tiefstes Bedürfniß im speculativen Begriffe keine vollständige, wahre Befriedigung findet. Denn dieß ist des Hrn. Verf.'s merkwürdiges Bekenntniß S. 115: „Daß wir nichts verschweigen, mehr als einmal ist es uns im Bereiche dieses reinen Wissens so unkörperlich und gespenstisch, und so unheimlich zu Muthe geworden, daß wir uns recht ernstlich nach Personen und Gestalten gesehnt, und dann nirgends anders als bei dem Worte Gottes Zuflucht gesucht und gefunden haben, ja oft durch einen einzigen Bibelspruch, als durch die Kraft Gottes an Mark und Bein erquickt worden sind." — Dann ist ja aber der Zwiespalt, dessen Versöhnung die Speculation seyn will, noch in seiner ganzen Härte vorhanden, oder genauer zu reden, der Gegensatz des Gedankens und der Vorstellung, der im Begriffe aufgehoben seyn soll, kehrt als Gegensatz zwischen Begriff und Vorstellung auf eine aus dem System schlechterdings unerklärliche und für dasselbe unauflösliche Weise wieder.

Rec. hat seine Ueberzeugung, daß die Philosophie unserer Zeit die Versöhnung des christlichen Glaubens mit dem absoluten Wissen, d. i. mit sich selbst weder in dieser Schrift vollbracht hat, noch überhaupt zu vollbringen im Stande ist, offen ausgesprochen; wenn der Hr. Verf. selbst gesteht S. 113, daß er sich oft kaum des Argwohns erwehren könne, als habe er fremde Lehre wider ihren letzten Sinn und Willen in seinen Kreis gezogen, und für seine Vorstellungen verarbeitet, um zwischen ihr und dem unmittelbaren Glauben die Uebereinstimmung zu finden, so erkennen wir in diesem Argwohn das tiefe Bewußtseyn der wesentlichen Verschiedenheit Beider, welches wohl in einem wahrhaft frommen Gemüth, welches es mit dem Inhalte seines Glaubens ernst nimmt, kaum auszutilgen

seyn dürfte. Damit soll aber das Streben dieser Schrift nach Aufhebung des Zwiespaltes zwischen Philosophie und Glauben keinesweges getadelt seyn. Vielmehr halten wir es mit dem Hrn. Verf. für die große Aufgabe unserer Zeit, diesen Zwiespalt, der doch nimmermehr ein an sich nothwendiger seyn kann, zu versöhnen. Müssen wir doch selbst in dem heftigen Kampf, in den sich Beide so oft mit einander verwickeln, die Sehnsucht nach Versöhnung und Vereinigung erkennen, wie wir nicht selten Freunde gerade darum in lebhaftem Streite sich entzweien sehen, weil ihnen Alles daran liegt, mit einander übereinzustimmen. Aber der unpraktischste Rath in solchen Fällen ist gewiß der, daß sich Beide für immer von einander trennen sollen, daß Jeder den Andern ruhig seines Weges gehen lasse, ohne sich um seine Gedanken und Meinungen weiter zu bekümmern. Doch der Vergleich hinkt stark; das Verhältniß zwischen Religion und Philosophie ist allerdings ein ganz anderes, als das zwischen zwei von einander unabhängigen Freunden. Es kann vielmehr ganz und gar nicht geleugnet werden und liegt wesentlich in der Natur der Sache, daß der Religion, wo sie in ihrer vollen Kraft und Wahrheit hervortritt, ein entschiedenes Streben nach Herrschaft inwohnt, daß sie diese Herrschaft mit keiner andern Richtung des Geistes zu theilen vermag, ohne sich selbst aufzugeben. Ist wahre Religion lebendiger Glaube an den lebendigen, persönlichen Gott und seine Offenbarung, so muß sie das schlechthin Höchste im Menschen seyn und das Maß alles Andern; sie kann nicht ein abgesondertes Lebensgebiet inne haben, und die Philosophie auch eins, sondern als Centrum des ganzen Lebens muß sie jede Thätigkeit des Geistes ergreifen und durchdringen. Wir empfangen freilich heut zu Tage aus dem Munde gemäßigter Freunde der Religion oft genug die Belehrung, man müsse wissenschaftlich, man müsse moralisch, im geselligen

Umgange geistreich, im praktischen Geschäftsleben tüchtig, man müsse auch religiös seyn und was nicht noch Alles? — und die gleichmäßige Vereinigung aller dieser Eigenschaften, die ganz atomistisch vorgestellt wird, sollen wir als das Ideal allseitig vollendeter menschlicher Bildung, wahrer Humanität verehren; wo dagegen die religiöse Richtung aus diesem allgemeinen Mittelmaß heraustritt, um alles Andere sich zu unterwerfen, da sollen wir die Schwärmerei erkennen, und die Vorstrebende wieder zurückdrängen in das gemeinsame Niveau. Aber wir können nicht bergen, daß uns die vernünftige Rede immer wie der ärgste Widerspruch vorgekommen ist, daß es uns bedünken will, als habe der die Religion gar nicht, der sie nur neben Anderm in sich hat, und daß es uns unbegreiflich ist, wie Jemand, der die Religion aus eigner Erfahrung kennt, dieß zu bezweifeln vermag. Im Christenthum wenigstens ist dieß überall mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen; überall fordert es eine volle Hingabe des ganzen Herzens und Lebens an Gott und Christum, und nur ihr verheißt es den Preis des ewigen Lebens. Am wenigsten aber vermögen wir uns in eine solche Capitulation der Religion mit der Philosophie, durch die sich beide völlig auseinander setzen, zu finden. Ja der glänzende und großartige Versuch der neuesten Zeit, die christliche Lehre aus dem Gesichtspuncte einer vollständigen Trennung und wechselseitigen Unabhängigkeit der Religion und Philosophie darzustellen, enthält doch, auch abgesehen von der Art seiner Durchführung, schon in den einleitenden Erörterungen, die ihm den Weg bahnen sollen, Bestimmungen, aus denen sich die Unmöglichkeit dieser wechselseitigen Unabhängigkeit ergibt. Denn wenn gleich das fromme Gefühl an und für sich nichts aussagt über irgend ein Object, also auch nicht über das höchste Object der Philosophie, Gott, so kommt doch durch die allem gebildeten Denken nothwen-

dige Reflexion über die Erregungen des frommen Gefühls eine Lehre zu Stande, und hat diese gleich in ihrer primitiven Form auch noch nicht die Abzweckung, eine Erkenntniß Gottes mitzutheilen, sondern ist nur Beschreibung gewisser Gemüthszustände, so enthält sie doch in einer der beiden abgeleiteten Formen — die ja darum, weil sie abgeleitete sind, gewiß nicht als unwesentliche und zufällige angesehen werden sollen — Aussagen von Gott und göttlichen Eigenschaften. Aber auch die Beschreibung der Gemüthszustände selbst ist nicht möglich, ohne überall Bestimmtes auszusagen von dem höchsten Wesen, dem Mitbestimmenden unseres frommen Selbstbewußtseyns. Diese Aussagen sind allerdings in Beziehung auf ihre Genesis von einer philosophischen Gotteslehre verschieden, aber gleichartig in Beziehung auf ihren Inhalt. Vermag nun der Einzelne, der in beiden Richtungen, dem speculativen Denken und dem Denken über die frommen Gemüthszustände, thätig ist, sich nicht die Uebereinstimmung des beiderseitigen Inhalts nachzuweisen, so entsteht nothwendig jene Zerrissenheit des innersten Lebens, welche der edle Jacobi in dem merkwürdigen Bekenntniß aussprach, er sey mit dem Verstand ein Heide und mit dem Gemüth ein Christ. Daß dieser Widerstreit ein krankhafter Zustand ist, erkennt auch Schleiermacher auf das Bestimmteste an, und stellt ihm in der Einleitung zur Glaubenslehre §. 31, 1 die Forderung entgegen: „Jeder Einzelne, dessen speculatives Bewußtseyn erwacht ist, muß sich der Uebereinstimmung zwischen den Aussagen von diesem und den Erregungen seines frommen Gefühls auf das Genaueste bewußt zu werden suchen, weil er sich nur in der Harmonie dieser beiden Functionen, welche zusammen die höchste Stufe seines Daseyns bilden, der höchsten Einheit seiner selbst bewußt werden kann." Aber wenn nun ein Solcher, des-

sen speculatives Bewußtseyn erwacht, schon früher zu einer religiösen Ueberzeugung gelangt ist, so kann, eben wegen dieser Nothwendigkeit der Uebereinstimmung, sein Glaube seine Speculation unmöglich frei ihres Weges gehen lassen, und es ruhig abwarten, ob sie, wenn sie ihren Weg vollendet, mit ihm zusammentreffen werde, sondern er muß offenbar, weil es dem Menschen wesentlich ist, der Einheit seiner selbst sich bewußt zu seyn, fortwährend auf sie einwirken und ihre Bahn bestimmen. Auch dieß erkennt Schleiermacher gewissermaßen an, wenn er §. 31, 4 sagt, der Theolog könne nur ein solches philosophisches System annehmen, welches die Ideen Gott und Welt irgendwie auseinander halte, und welches einen Gegensatz zwischen gut und böse bestehen lasse. Wie weit nun immer diese Grenzen gezogen seyn mögen, schließt einmal der Glaube bestimmte Richtungen der Philosophie von dem Subjecte aus, in welchem er lebendig ist, so ist damit die Unabhängigkeit der speculativen Thätigkeit desselben verloren; sie ist bedingt durch seinen Glauben.

Aber freilich, bei diesen sehr allgemeinen und weiten Bestimmungen können wir nicht stehen bleiben, und eben darum nicht einstimmen in die gleich darauf folgende Behauptung, daß sich das Christenthum mit jedem solchen System vertrage, sondern wir würden uns doch, auch bei Anerkennung des ganzen Standpunctes, genöthigt sehen, die Grenzen um ein Bedeutendes enger zu ziehen. Um nur auf ein Beispiel hinzuweisen: wie manche philosophische Ansichten vom Bösen und seinem Ursprunge, die doch irgend einen Gegensatz zwischen ihm und dem Guten bestehen lassen, werden durch die von Schleiermacher selbst so trefflich dargestellte Lehre von der Unsündlichkeit Christi, von einer durch Sünde nirgends gestörten sittlichen Entwickelung eines Menschen, ausgeschlossen.

Daß Rec. nun seine eigene Ansicht kurz ausspreche:

Der christliche Glaube schließt darum gewisse Philosophien aus, weil er selbst die Grundlage einer sehr bestimmten Philosophie ist, eben der christlichen, und diese ist eben die einzig wahre. Denn er selbst, der Glaube, bedarf der Philosophie nicht zu seiner eignen Begründung, sondern er gewährt durch sich selbst dem einfachsten, philosophischer Bildung fremdesten Menschen wie dem Philosophen dieselbe feste wohlbegründete Gewißheit von Gott und seinem Verhältniß zur Welt. Oder ist es nicht so? Halten seine Grundlagen eine strengere Prüfung nicht aus? Dann kann es allerdings den Schein gewinnen, als wäre *der Glaube als solcher* nur eben gut genug für die niedern Stufen der Entwickelung des menschlichen Geistes, auf denen noch das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Begründung zugleich mit der Fähigkeit sie zu verstehen mangelt. Auf den höhern Stufen dieser Entwickelung aber müßte er sich der Philosophie in die Arme werfen, daß sie für ihn antworte auf die Frage nach seinem Grunde, auf welche er selbst keine genügende Antwort hat. Aber wenn es sich so verhält, so müssen wir auch mit der Sprache rein herausgehen und dem Glauben mit dürren Worten sagen, *einerseits*, daß er, indem er in einer philosophischen Begründung seine Gewißheit sucht, aufgehört hat, Glaube zu seyn und selbst Philosophie geworden ist, *andererseits*, daß er für jene niedern Stufen und überhaupt für die christliche Kirche aller Zeiten bis auf die neueste nur durch eine *Täuschung* Gewißheit gehabt habe, daß er in Wahrheit *grundlos* gewesen sey bis heute, wo er begründet, aber damit zugleich aufgelöset wird in seinem eigenthümlichen Seyn, welches demnach wohl eben die *Grundlosigkeit* selbst seyn soll. Dieß mag auch in der That die Meinung mancher Anhängen der Philosophie unserer Zeit seyn, die auf den „*unmittelbaren*" Glauben bei se-

der Gelegenheit stolz herabsehen; die des Hrn. Verf. ist es sicher nicht; denn er erkennt überall die Selbstständigkeit des Glaubens an, und leugnet an einer Stelle, die Rec. nicht gleich wiederfinden kann, ausdrücklich, daß der Glaube der Philosophie zu seiner Begründung bedürfe.

Wenn dieß nun so ist, wenn der christliche Glaube Jedem, der ihn wahrhaft besitzt, die Erkenntniß der Wahrheit gewährt und zwar in der Form wohlbegründeter Gewißheit, warum sucht dann noch die Philosophie eine andere Grundlage für ihr Gebäude, da der Fels schon vorhanden ist, auf dem sie es gründen soll? Es mag freilich einen großen Reiz haben, wenn sie von dem Gedanken des reinen, bestimmungslosen Seyns, das mit dem Nichts identisch ist, ausgehend mit Nothwendigkeit zum vollkommenen Wissen Gottes und der Welt und Menschheit in ihm fortschreiten und so ein System schaffen könnte, das von allen empirischen Bestimmungen frei wäre — wenn es nur eben möglich wäre. Uns wenigstens, die wir jene Nothwendigkeit gleich in den ersten Schritten vermissen, scheint die Philosophie, wenn es ihr anders in ihrer Richtung auf die Erkenntniß Gottes ernstlich um den Besitz der Wahrheit zu thun ist, nichts Zweckmäßigeres thun zu können, als sich auf das Christenthum zu gründen. Wenn man dagegen etwa sagt, es sey doch ein besonderes wissenschaftliches Bedürfniß des menschlichen Geistes, welches von der Philosophie auf eine selbstständige Weise befriedigt werden müsse, so ist zu erwidern, daß das höchste, wesentlichste wissenschaftliche Bedürfniß doch die Erkenntniß der ewigen Wahrheit seyn muß, und daß sich doch eigentlich nicht einsehen läßt, warum die Philosophie, wenn ihr ein sicherer Weg gezeigt wird zur gründlichen Befriedigung dieses Bedürfnisses, diesen Weg verwerfen wollte, um nur ihre Selbstständigkeit nicht einzubüßen. Diese Selbstständigkeit ist dann die

Freiheit auch zu irren, die ihr, wie sich von selbst versteht, von außen unverkümmert bleiben muß, deren sie sich aber, der ewigen Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber, doch nicht wohl als eines Vorrechtes erfreuen kann. Oder wenn Andere sagen, der Glaube gebe zwar dem Herzen die volle Gewißheit von Gott und göttlichen Dingen, deren es bedürfe, aber nicht dem denkenden Geiste, und Aehnliches, so dürfen wir uns auf dergleichen Abstractionen, die die lebendige Einheit des menschlichen Seyns auch in seiner höchsten Beziehung auseinander reißen, und einen Glauben ersinnen, der nur für das Herz und nicht auch für den denkenden Geist seyn soll, hier um so weniger einlassen, da sie schon von dem Hrn. Verf. der vorliegenden Schrift in deren drittem Abschnitte gründlich widerlegt worden sind. — Diese christliche Philosophie, die den Glaubensinhalt zu ihrer Voraussetzung hat, soll aber nicht etwa erst erfunden werden, sondern sie ist schon da, und es gilt nur, sich an ihre schon begonnene Entwickelung fortbildend und reinigend anzuschließen. Es läßt sich ja nicht verkennen, daß die Schriften des Origenes, Athanasius, Augustinus und Anderer bei manchen Verirrungen durch Einmischung fremdartiger Elemente doch Fundgruben wahrer christlicher Speculation sind, und dieß wird ja auch von der Philosophie unserer Zeit bereitwillig anerkannt. Aber freilich, geblendet von dem schattenlosen Lichte des absoluten Wissens, erscheint ihr eine solche christliche Philosophie als eine sehr untergeordnete Stufe, auf der noch Helldunkel herrscht, als ein mit Gedanken nur durchflochtener, nicht vom Gedanken durchdrungener Glaube. Es erhellt aus den obigen Erörterungen, daß wir uns dieses Herabsehen willig gefallen lassen müssen, da eben die Offenbarung der Wahrheit, das Christenthum selbst es uns nicht gestattet, auf ein solches schat-

tenloses Licht für unser irdisches Leben Anspruch zu machen, eben so wenig wie wir uns hier jemals einbilden dürfen, von der Sünde vollkommen frei zu seyn.

2. Diese Apologie des Kernpunctes der hegel'schen Philosophie ist zunächst gegen Weiße's Schrift: Ueber den gegenwärtigen Standpunct der philosophischen Wissenschaft, gerichtet, aber zugleich für alle Gegner der Philosophie bestimmt. Denn die Denkweise, aus der die weißesche Schrift hervorgegangen, der Dualismus, der den Gegensatz zwischen Seyn und Denken, zwischen Inhalt und Form für ursprünglich und wirklich erklärt, sey von jeher der Erbfeind aller Philosophie gewesen. Ein näheres Eingehen in diesen Streit, welchen der Hr. Verf. mit den Waffen der scharfsinnigsten und feinsten Erörterungen jenes Kernpunctes von immer neuen Seiten führt, gehört nicht hieher in diese exoterische Betrachtung, die nur von dem Interesse des christlichen Glaubens ausgeht, die Grenzen seines eigenthümlichen Gebietes gegen die Anmaßungen der Speculation zu wahren, und seine Weigerung, in ihrem Producte sich selbst wieder zu erkennen, zu begründen. Aber gewiß sehr ungerecht ist der Vorwurf gegen jenen Dualismus, auf welchen der Hr. Verf. selbst offenbar das größte Gewicht legt, ihn in immer neuen Wendungen wiederholend, daß er nämlich seinem Wesen nach Materialismus sey, oder doch niemals, selbst wenn er sich ganz auf das Aeußerste der spiritualistischen Seite wirft, sich vom Materialismus ganz losmachen könne. Denn es ist doch eben nur Willkür im Sprachgebrauche, wenn der Materialismus S. 55 darein gesetzt wird, „daß außer dem Denken noch etwas statuirt, daß der Materie eine von dem Denken unabhängige Realität zugeschrieben wird," mit kurzen Worten, daß der Monismus des Gedankens nicht anerkannt wird. Was nun diesen Monismus des

Gedankens selbst betrifft, so ist er allerdings so sehr Kernpunct der Philosophie unserer Zeit, daß sie ihn nicht aufgeben kann, ohne sich selbst zu zerstören, wie Jeden, dem dieß nicht schon aus ihren einfachsten Elementen klar ist, die vorliegende Schrift zur Genüge überzeugen kann. Gibt es ein immanentes, absolutes Wissen, so ist auch der Dualismus des Seyns und Wissens vernichtet, Beide sind identisch und es ist somit nichts außer dem Gedanken. Wir können uns indeß durch die Einsicht in die Nothwendigkeit dieser Behauptung vom Standpuncte dieser Philosophie aus nicht abhalten lassen, noch daran zu zweifeln, ob sie denn selbst wirklich aus diesem Dualismus herauskommt. Denn so oft sie auch wiederholt, daß jene höchste Identität des Seyns und Wissens das Allerwirklichste, ja das allein Wirkliche sey als der sich selbst begreifende Geist, so scheint es doch eben bei der Versicherung zu bleiben, daß es so sey; wollen wir uns selbst überzeugen, so finden wir nichts als einen leeren Namen, eine inhaltslose Formel, oder, um mich eines Bildes, zu bedienen, eine Spitze, in die Alles ausläuft, die aber selbst als geometrischer Punct keine Dimensionen hat. So wie dieser absoluten Identität ein Inhalt gegeben werden soll, sieht die Philosophie sich genöthigt, in die Differenzen hinabzusteigen. Zwischen ihrem Anfangspuncte, dem reinen Seyn, welches gleich Nichts ist, und ihrem Ziele, dem absoluten Geiste, liegt ein reicher Inhalt; aber das Ziel selbst ist eben so sehr bloße Grenze, wie der Anfang. Aehnlich wie die fichtesche Philosophie ist auch die hegel'sche in einer rastlosen Jagd nach dem Absoluten begriffen, ohne es doch jemals festhalten zu können; denn so wie sie es ergriffen zu haben meint, zerfließt es ihr unter den Händen und sie findet sich im Gegensatze. Aber mit bewundernswürdiger Gewandtheit weiß sie eben diese herbe Nothwendigkeit in eine fruchtbare

Waffe gegen ihre Gegner umzuwandeln, und ihre ganze Dialektik, ihr Gebrauch des sich in ewigem Wechsel contrahirenden und expandirenden Identitätssatzes wurzelt darin.

Der christliche Glaube seinerseits führt uns zu der Erkenntniß, daß das Denken Gottes, welches allerdings ursprünglich mit seinem Seyn Eins ist, so mächtig gewesen, ein von dem Denken differentes Seyn, die Welt, aus dem Nichts hervorzubringen. Da nun die vernünftigen Weltwesen, auch wenn sie der Erlösung durch Christum theilhaftig geworden sind, nicht aufhören dürfen, ihren Geist von dem Geiste Gottes zu unterscheiden, wie denn der Apostel diesen Unterschied auf das Bestimmteste ausspricht Röm. 8, 16, so erkennen wir auch nicht wie Gott, sondern unser Erkennen ist allerdings festgehalten in jenem Dualismus; die Einheit göttlichen und menschlichen Wesens in Christo können wir nun einmal nicht so verstehen, daß unser Erkennen, so wie es sich zum Begriffe erhoben habe, sofort gleich sey dem göttlichen Erkennen; wie aber einst, wenn Gott seyn wird Alles in Allem, wenn unser ganzes Wesen auf die innigste Weise Eins seyn wird mit Gott, ohne doch darum sich selbst und seine selbstbewußte Persönlichkeit zu verlieren, wie dann unsere Erkenntniß beschaffen seyn wird, davon haben wir jetzt noch keine anschauliche Vorstellung; denn hätten wir eine solche, so wäre ja in demselben Augenblick auch die höhere Erkenntniß selbst die unsre.

Gewissermaßen gibt übrigens der Hr. Verf. selbst einen Rest des Dualismus zu, ein Jenseits für den immanenten Begriff, ein Etwas, welches der Gedanke erst in Zukunft durchdringen werde, also, da das göttliche Denken doch wohl Alles durchdringt, eine zur Zeit noch nicht ausgeglichene Differenz zwischen dem Wissen Gottes in sich selbst und seinem Wissen im Menschen, wozu er

selbst S. 87 Jes. 55, 8. 9. citirt (wiewohl er an einem andern Orte S. 31 kein Bedenken trägt, diese Stelle nur auf die Gedanken des gemeinen Menschenverstandes zu beziehen). Es ist nämlich ein eigenthümlicher und schöner Zug dieser und der folgenden Schrift, daß sie sich mit Ernst und Nachdruck erklären gegen das voreilige Construiren des Einzelnen, in der Erfahrung Gegebenen, um es als nothwendiges Moment des Gedankens in seiner objectiven Selbstbewegung zu erweisen, gegen „die Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schemas aufzukleben und auf diese Weise Alles einzurangiren" (Worte Hegel's in der Vorrede zur Phänomenologie). Hr. Göschel erkennt willig an, daß das Wissen, wiewohl in sich vollendet und abgeschlossen im absoluten Systeme, doch noch eine Fülle von individuellem Leben außer sich habe, welches es erst allmälig, also doch wohl in der sonst so verrufenen unendlichen Approximation, mit dem Gedanken durchdringen und in Gedanken verwandeln und so sich selbst assimiliren könne. Vorläufig also sey dieß individuelle Leben noch Object einer empirischen und historischen Erkenntniß. Aber davon, mit Weiße das Individuelle für das eigentlich Reale und Werthvolle zu halten, ohne welches alles Erkennen zu einem leeren Formalismus erstarrt, davon ist freilich Hr. Göschel sehr entfernt; vielmehr ist es ihm das Kleine und Geringfügige, ganz gemäß dem gemeinen Sprüchwort: „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß," in welchem überhaupt die ganze Hegel'sche Philosophie dem Keime nach enthalten ist. Daß dieß indessen ein sehr bedenklicher Punct ist für sein System, wird sich Hr. Göschel nicht verbergen können. Denn von hier aus sieht er sich unvermeidlich zu einer Unterscheidung zwischen dem subjectiven und dem

objectiven Gedanken, welcher letztere nichts Undurchdrungenes außer sich hat, sondern selbst Alles in Allem, Gott ist, getrieben; ja er wird nothwendige Täuschungen des subjectiven Gedankens anerkennen müssen; denn so lange dieser das Individuelle noch nicht durchdrungen hat, muß es ihm doch nothwendig als ein Unwirkliches erscheinen, obwohl es für den objectiven Gedanken gewiß ein sehr Wirkliches ist. Aber wo bleibt dann das absolute Wissen? „Der Mittelpunct ist doch erhellt, und somit die Möglichkeit gegeben, auch das zu erkennen, was in der Peripherie noch dunkel ist" S. 75. Aber wer bürgt euch vor der Erkenntniß der Peripherie denn dafür, daß ihr wirklich den rechten Mittelpunct habet? Kann nicht gerade in den noch dunkeln Gebieten ein höheres Centrum liegen, von welchem aus sich euch ein neues, ohne Vergleich lebendigeres und innigeres Erkennen öffnet, als das ist, dessen ihr euch jetzt rühmt? Legt es euch nicht die Analogie sehr nahe, dieß vorauszusetzen, da ja auch sonst das Letzte und Schwierigste für die Erkenntniß eben das Höchste und Beste ist?

3. Schlagen wir die ersten Blätter dieser trefflich geschriebenen und in vielfacher Beziehung sehr interessanten und lehrreichen Schrift auf, so treten uns merkwürdige Anforderungen an den, der es mit der Speculation versuchen will, entgegen — er soll allem bisherigen lieben Besitz, allem unmittelbar Gegebenen entsagen in entschlossener Abstraction, um einzutreten in die Bahn des reinen Gedankens, die ihm denn erst am Ende einer langen, mühevollen Wallfahrt, „auf der so Mancher stirbt und verdirbt," das verklärt wiedergibt, was er ihr einst geopfert. Solche Forderungen, in denen die Speculation unserer Zeit Christum selbst nachzuahmen wagt, Matth. 7, 13. 14. 16. 24. 25. Luk. 14, 26 ff., sind von demjenigen, der noch nichts Festes und Gewisses ge-

funden hat, gewiß nicht abzuweisen; ihn müssen ja die unermeßlichen Verheißungen locken, und die großartige Gestalt eines in sich vollendeten Systems, wie es niemals erschienen ist in der Geschichte des menschlichen Geistes, muß ihm mächtig imponiren; da kann er sich wohl leicht entschließen, dahinzugeben, was er hat, und ein fleißiger, demüthiger Schüler dieses Systems zu werden. Aber nun, der gläubige Christ, dem in der überschwenglichen Erkenntniß Jesu Christi die höchste Wahrheit offenbar geworden ist, was soll er zu jenen Zumuthungen sagen? Wie? seinen „unmittelbaren" Glauben soll er unterdessen abthun, um dessen Inhalt auf dem Umwege der Abstraction von allem Gegebenen, „auf welchem so Mancher gestorben und verdorben ist," noch einmal zu suchen? Verzicht leisten soll er auf Licht und Frieden und Heil und Alles, was ihm die Glaubensgemeinschaft an Christo gewährt, um ein großes Experiment anzustellen? Kann er denn überhaupt über seinen Glauben schalten und walten, als wäre er des Glaubens Herr, und nicht vielmehr der Glaube sein Herr? Kann er willkürlich die ewige Wahrheit von sich werfen, die er einmal ergriffen hat, ja vielmehr die ihn ergriffen hat, als sie ihm zu stark wurde und ihn im Kampfe überwand? Weiß er nicht eben durch diesen Glauben, daß er es hier zu thun hat mit dem lebendigen Gott, der seiner nicht spotten läßt, und vor dem solche Experimente und Abstractionen vom Glauben ein Greuel sind? Freilich wen der Glaube nicht befriedigt, wer an dem, was er unmittelbar gewährt und an seinen Verheißungen für die Zukunft kein Genügen findet, der mag immerhin anderswo Befriedigung suchen; aber von einem solchen wird gewiß der Hr. Verf. wie jeder Christ urtheilen, daß er den lebendigen Glauben niemals gehabt habe, oder ihn doch wenigstens zur Zeit nicht habe; denn Christus sagt, wer des Was-

sers trinke, das er ihm gebe, den werde ewiglich nicht dürsten, Joh. 4, 14, dazu sey er gekommen, daß sie das Leben und volle Genüge haben sollen, Joh. 10, 11. Ist Sehnsucht im Glauben, so ist es eben nur die Sehnsucht nach seiner eignen Vollendung im Schauen, welche der Glaube als eine jenseitige weiß, aber nicht nach irgend einem immanenten Wissen innerhalb der Grenzen des irdischen Lebens. Darum können dem Christen jene Zumuthungen nicht anders als schlechterdings unverständlich seyn; er weiß sie nirgends anzufassen; eben so gut könnte man von ihm verlangen, daß er von allem Denken abstrahiren solle, wie vom Glauben. —

Uebrigens kann der Glaube es nicht so unbedingt annehmen, wenn er von der Philosophie dieser Zeit und so auch in der vorliegenden Schrift überall als der unmittelbare bezeichnet wird. In unserer Zeit wenigstens fehlt es doch wahrlich nicht an solchen, welche ihren Glauben im härtesten Kampfe mächtigen Zweifeln abgerungen haben, und ihn somit auf eine sehr vermittelte Weise besitzen. Auch gibt es ja im Cyclus der theologischen Wissenschaften bekanntlich eine Wissenschaft, welche diese Vermittelung des Glaubens mit dem natürlichen Erkennen des menschlichen Geistes zur eigenthümlichen Aufgabe hat, die Apologetik. Endlich geht ja diese Vermittelung des Glaubens immerfort, auch nachdem er Besitz genommen hat von dem Menschen, insofern nun in diesem der Gedanke in seiner Richtung auf das Höchste zur freien Thätigkeit erwacht ist; der Glaube durchdringt immer völliger die Vernunft, und eben dadurch wird diese immer fähiger in den Glauben einzudringen.

Was sonst diese Schrift vorzüglich in ihrem ersten Abschnitte S. 5 — 15 in theologischer Beziehung enthält, was sie besonders über Rationalismus und Su-

pranaturalismus und die Aufhebung beider im absoluten Wissen sagt, das bietet denen, die die Aphorismen des Hrn. Verf. kennen, eben keine neuen Seiten des Verständnisses dar. Ref. stimmt dem Hrn. Verf. bei, wenn er den Supranaturalismus tadelt, daß er den objectiv gegebenen Inhalt zwar festhält, aber ihn außer sich stehen läßt, weil er meint, die Form der Vernunft nicht mit ihm vereinigen zu können, den Rationalismus, daß er seine subjective Form, die Vernunft, festhält, aber den Inhalt theils verwirft, theils verändert, theils dem Nichtwissen anheimgibt, weil er nicht in seine Form paßt, die eben nur eine subjective ist. Aber was nun beiden Behauptungen positiv entgegengestellt wird, vermögen wir freilich nicht anzuerkennen. Befremdend ist es, wie auch hier, so wie in den Aphorismen, das absolute Wissen seine Polemik nur gegen das andere Extrem, das absolute Nichtwissen richtet; von der wahren Mitte aber, wie sie durch die Schriftlehre so klar und entschieden bezeichnet wird, und wie sie von der christlichen Kirche bis auf die neueste Zeit und jene von ihr hervorgerufene Extreme einmüthig festgehalten worden ist, von der zwar unvollkommenen, aber doch höchst inhaltsvollen Erkenntniß Gottes, wie sie als der Anfang zwar den Keim der Vollendung in sich trägt, aber doch nicht die Vollendung selbst ist, vielmehr diese vor sich hat in der zuversichtlichen Hoffnung, die auf das Jenseits weiset — davon wird seltsamer Weise keine Notiz genommen. Doch der Grund ist wohl zu errathen; eine solche unvollkommene Erkenntniß Gottes erscheint dem absoluten Wissen im Grunde als pures Nichtwissen; denn das Wissen, belehrt es uns, ist nur als vollendetes System wirklich, es gibt also kein anderes Wissen, als das absolute Wissen. Wohl, aber dann möge es aufhören, sich der Uebereinstimmung

stimmung mit der Religion zu rühmen, die, so unerschöpflich reich sie ist in ihren Gaben für das gegenwärtige Leben, die vollkommene Erkenntniß einer höhern Zukunft vorbehält, unter der sie doch nimmermehr die Philosophie unserer Zeit hat verstehen wollen.

Göttingen, im Mai 1833.

Lic. J. Müller.

Uebersichten.

Uebersicht
der neuesten kirchenhistorischen Litteratur.

Von

Dr. Gieseler.

(Fortsetzung der Jahrg. 1831 H. 3 S. 615 ff. gegebenen Uebersicht.)

I. Historisch-litterarische und isagogische Schriften fehlen.

II. Kirchenhistorische Journale und vermischte Schriften.

Archief voor kerkelijke Geschiedenis, inzonderheid van Nederland, verzameld door N. C. Kist en H. J. Royaards, Hoogleeraren te Leiden en Utrecht. Te Leiden. Tweede Deel. 1830. Derde Deel. 1831. 8. Beide Theile mit fortlaufenden Seitenzahlen, 198 S. und einem Anhange von 90 S.

Th. 2. I. Ueber den Ursprung des bischöflichen Ansehens in der christlichen Kirche, in Verbindung mit der Bildung und dem Zustande der ersten Christengemeinden (ein Beweis der Echtheit und der Wichtigkeit der Briefe des Ignatius) von Kist. Schon Münscher (Dogmengeschichte Bd. 2 S. 376) hat den Gedanken geäußert, daß die Einführung der bischöflichen Würde den Zweck gehabt haben möge, die verschiedenen kleineren Gemeinden, die sich in einzelnen Städten anfangs neben einander gebildet hätten, zu vereinigen. Hr. Dr. Kist führt hier diesen Gedanken auf eine eigenthümliche Weise weiter aus. Er findet jene kleinen Gemeinden in den ἐκκλησίαις κατ᾽ οἶκον der pauli-

nischen Briefe, sucht aber dann insbesondere nachzuweisen, wie in der kürzeren Recension der Briefe des Ignatius die bischöfliche Würde als eine neue Institution zu dem Zwecke empfohlen werde, durch dieselbe die kleinen, unter einander oft in Reibungen begriffenen, und umherziehenden Irrlehrern leicht offen stehenden Gemeinden derselben Städte zur Eintracht und Einigkeit zu führen. Das Entstehen der bischöflichen Würde soll daher nicht als etwas allmählig gewordenes, sondern als eine absichtliche Maßregel aufgefaßt werden, welche in Syrien zuerst ergriffen, und von da aus insbesondere von Ignatius den Kirchen in Kleinasien, Griechenland u. s. w. empfohlen worden sey. Zugleich sucht er auf diesem Wege den Anstoß wegzuräumen, welchen die Anpreisung der bischöflichen Würde in diesen Briefen bei der Frage über die Echtheit derselben gegeben hat, und sucht die Echtheit der kürzeren Recension gerade durch die Nachweisung, wie jene Anpreisungen, richtig gefaßt, ganz auf das Zeitalter des Ignatius paßten, darzuthun. Wir halten diese Abhandlung für sehr beachtenswerth, wenn wir auch in Einzelnheiten mit dem Verf. nicht übereinstimmen können. So können wir mit demselben (S. 18) nicht annehmen, daß die Spaltungen in der korinthischen Gemeinde, welche Paulus 1 Kor. 1—4 rügt, so aufzufassen seyen, daß sich die korinthischen Christen nach den Lehrern, von denen sie getauft und zum Glauben gebracht wären, genannt, und zu getrennten Gemeinden vereinigt hätten. Es geht vielmehr aus dem Zusammenhange hervor, daß die beredtere und speculativere Lehrweise des Apollos in der Gemeinde, welche bis dahin einmüthig dem Paulus anhing, bei Manchen theils eine Geringschätzung des Letzteren, theils ein selbstständigeres Nachdenken über das Christenthum hervorbrachte, welches denn zu jenen Spaltungen führte. Wir wünschen sehr, daß es dem gelehrten Verfasser gefallen möchte, die Untersuchung über die ignatia-

nischen Briefe mit einer durchgreifenden Vergleichung der beiden Recensionen fortzusetzen. Nicht zu leugnen ist, daß der über dieselben waltende ungelösete Zweifel ihren sichern Gebrauch in der Kirchengeschichte bisher gehindert hat. Die vorstehende treffliche Abhandlung ist, wie sie es verdient, auch deutsch mit Verbesserungen und Zusätzen vom Verf. in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie, Bd. 2 St. 2 S. 47 erschienen. — II. Kist über eine Münze Ludwigs, Patriarchen von Aquileja, wahrscheinlich vom Jahr 1445, Nachtrag zu Th. 1 S. 56 ff. — III. Royaards über die Entwickelung der neu-europäischen Völker bis zu dem Ende des Mittelalters, besonders durch das Christenthum, ein Beitrag zur Empfehlung der Kirchengeschichte des Mittelalters. Dieser geistvolle Aufsatz, welcher eine richtigere Würdigung des Mittelalters in dem Zusammenhange der Weltgeschichte bezweckt, zeigt, indem er die mannichfaltigen Entwickelungen desselben nach ihrem innern Zusammenhange und verschiedenartigen Einflusse in großen Zügen darstellt, wie sich die germanischen Völker unter der Leitung der lateinisch-römischen Kirche in Beziehung auf häusliche, politische und sittliche Bildung befestigten, bis sie der Zucht derselben entwachsen, durch den sie charakterisirenden sittlichen Geist zur Reformation gedrungen wurden. Als Beweis des Interesse, mit welchem wir diese Abhandlung gelesen haben, wollen wir nur einige kurze Bemerkungen beifügen. Wohl nicht seit Gregorius VII. (S. 180), sondern erst seit dem päpstlichen Schisma fing man von einer reformatio in capite et membris an zu sprechen. Die Albigenser (S. 229) möchten wir nicht zu den Bekennern eines reineren Christenthumes rechnen. Nicht Leo X. (S. 236), sondern Julius II. begann 1506 den Bau der Peterskirche und schrieb für denselben den ersten Ablaß aus. Druckfehler sind wohl S. 176 Camaldulensen in Vallembrose und S. 217 Anselm van Cambridge st. Canterbury.

Der Verf. empfiehlt sehr eine ihm nach Vollendung seiner Arbeit zugekommene Schrift ähnlichen Inhalts von Broes: Kerk en Staat in wederzydsche betrekking, volgens de Geschiedenis. Amst. 1830, welche wir nicht näher zu kennen bedauern. IV. J. Clarisse über den Geist und die Denkweise von Gerh. Groete, Fortsetzung der Abhandlung in Bd. I. Gerhard war in den Wissenschaften seiner Zeit wohl erfahren, keineswegs aber eminent. Achtung verdient sein Eifer für Sittlichkeit, welcher aus seinen hier nachgewiesenen Schriften, alle praktischen, meist ascetischen Inhalts, wie aus seiner Wirksamkeit hervorleuchtet. Dieß alles wird hier mit eben so großer Unpartheilichkeit als Gelehrsamkeit dargethan. Angehängt ist die Fortsetzung von Gerhard's Sermo de focariis, dessen Eingang bereits Th. 1 S. 364 mitgetheilt war.

Th. 3. I. Beitrag zu der Geschichte der Jesuiten in den Niederlanden, von M. Jakobus Scheltema, eine Beschreibung der höchst seltenen Schrift: Der Jesuyten Negotiatie ofte Coophandel in de vereenigde Nederlanden. Leeuwarden 1616, von welcher Wolf's Geschichte der Jesuiten Th. 1 S. 355 bereits Auszüge gegeben hat. II. Beiträge zur Geschichte des päpstlichen Ablaßhandels in den Niederlanden von M. W. C. Ackersdyck und Kist. Angehängt sind sechs Ablaßbriefe und Avisamenta Confessorum des Ablaßkrämers Arcimboldus, welche von denen, welche Kapp Nachlese Th. 3 S. 176 mitgetheilt hat, verschieden sind. Hr. Ackersdyck meint irrig S. 414 und 417, daß erst Sixtus IV. 1473 den Namen annus Iubilaeus erfunden habe: der Name wird schon in der limpurger Chronik und von Theodoricus von Niem als der ganz gewöhnliche gebraucht. III. Ein Testament v. J. 1507, durch welches eine Witwe in Delft mehreren dortigen Klöstern jährliche Renten mit der Bestimmung vermacht, daß davon an gewissen Tagen den Mönchen und Nonnen Braten und andere außerordentliche Speisen gereicht werden soll-

ten. IV. Beschreibung zweier Handschriften in der Universitätsbibliothek zu Utrecht, von J. J. Dodt van Flensburg, von denen die eine, im J. 1456 von einem Canonicus in Utrecht geschrieben, mehrere Schriften des Augustinus; die andere, ebenfalls aus dem 15. Jahrhundert, echte und vorgebliche Schriften des Bernardus, zuletzt aber einen Tractat des Henricus de Coesveldia enthält. V. Etwas über den Hymnus Stabat Mater von Kist. Dieser Hymnus steht in der so eben erwähnten Handschrift mitten unter den Werken des Bernardus. Da nun die Angabe, daß der Franciscaner Jacoponus Verfasser sey, sich nur auf das späte Zeugniß Waddings stützt, während früher verschiedene Männer als Verfasser genannt werden, so glaubt Hr. Kist, daß die aus jener Stellung hervorgehende Meinung des Abschreibers, daß Bernhard der Verfasser sey, nicht übersehen werden dürfe. Zugleich erinnert er daran, daß auch ein anderer Gesang de contemptu mundi bald dem Jacoponus, bald dem Bernhard zugeschrieben werde. Wir möchten nur dagegen erinnern, daß ein so berühmter Verfasser, wie Bernhard, nicht so leicht vergessen seyn möchte. Der Hymnus, wie er hier aus der Handschrift mitgetheilt wird, hat einige eigenthümliche Lesarten. VI. Die Streitigkeit des Professors Johannes Maccovius durch die dortrechtische Synode im J. 1619 geschlichtet, von J. Heringa, Prof. in Utrecht. Der Professor der Theologie in Franeker, Maccovius, gab durch die Wiedereinführung der scholastischen Methode in die Dogmatik, und durch harte und anstößige Ausdrucksweisen zu einem Streite Veranlassung, der zwar von der Synode zu Dortrecht geschlichtet wurde, derselben aber doch Gelegenheit gab, sich gegen die neu eindringende Scholastik zu erklären. In den gedruckten Acten der Synode sind alle diese Sache betreffenden Handlungen ausgelassen, und so war dieselbe bis jetzt nur durch Privatberichte, unter denen der des Schotten Balcanqual der vorzüglichste war,

bekannt. Hr. Prof. Heringa verbreitet hier mit Hülfe handschriftlicher Quellen ein ganz neues Licht über diese Sache. Er benutzte nämlich zuerst das von Festus Hommius geschriebene Originalprotocoll der Synode, welches noch vollständig im Haag im Archive der allgemeinen Synode der niederländischen reformirten Synode aufbewahrt wird, dann die ebenfalls handschriftlichen, in seiner eigenen Bibliothek befindlichen, **Acta Synodi breviter conscripta a Theodoro Heyngio**, welcher als Aeltester von der nordholländischen Provincialsynode zu jener Nationalsynode deputirt war. Außerdem verweiset er auf die Vorrede des Rethenus zu **Guil. Amesii Opera Amst. 1658**, in welcher über den Antheil des Amesius an dieser Streitigkeit berichtet wird. Die hierher gehörigen Abschnitte aus diesen drei Quellen werden im Originale mitgetheilt: außerdem stand aber auch dem Verf. die Actensammlung der dortrechtischen Synode, welche im Haag aufbewahrt wird, zu Gebote, und in derselben eine Verantwortung des Maccovius, zwei in dessen dogmatischen Vorlesungen nachgeschriebene Hefte, und eine Anzahl Thesen, welche unter dem Vorsitze desselben vertheidigt waren. Aus diesen reichhaltigen Quellen gibt der Herr Prof. Heringa einen sehr ausführlichen Bericht über den ganzen Streit, dessen Ursachen, Fortgang und endliche Beendigung durch die Synode; bringt dann noch mehreres über spätere Streitigkeiten des Maccovius bei, aus denen erhellet, daß er die Ermahnung der Synode, von der scholastischen Lehrart abzulassen, nicht sonderlich beherzigt habe; und schließt mit einer Rechtfertigung des Benehmens der Synode in dieser Sache. Wir betrachten diesen Aufsatz als eine Bereicherung der Geschichte der Theologie, bedauern aber, daß derselbe besonders nur die äußere Geschichte des Streites erläutert, und die dogmatischen Differenzen selbst weniger entwickelt. Denn die letzteren sind es doch allein, welche dem Streite seine geschichtliche Bedeutung geben, und zu-

gleich als Proben der damals von neuem in die Theologie eindringenden Scholastik, und der rücksichtslosesten Consequenz eines einseitigen Dogmatismus dienen, wie die letztere namentlich in den Sätzen des Maccovius, daß Gott einige Menschen zur Sünde prädestinire, daß Gott ohne die Sünde seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht habe offenbaren können u. dergl., auf die crasseste Weise hervortritt. Merkwürdig ist noch der S. 662 abgedruckte Beschluß der mit der Revision der dortrechter Synodalacten beauftragten Deputirten, daß im Falle des Abdrucks derselben folgende Abschnitte ausgelassen werden sollten: Quaestio de Sabbatho; Libellus supplex ad Illustres Dominos Ordin. Generales; Item quae p. 137 referuntur de baptismo in casu necessitatis; et causa Maccoviana. Die verehrten Herausgeber des Archivs würden sich den Dank ihrer Leser verdienen, wenn sie auch die übrigen in den gedruckten Acten übergangenen Abschnitte nach und nach mittheilen wollten. VII. Vergleichung der neuen europäischen Concordate von Royaards, Fortsetzung der Abhandlung des ersten Theiles, welche unter dem Titel „Rom im Concordate mit den Regierungen, Leipz. 1831, auch in das Deutsche übersetzt ist. Nach einigen allgemeinen Bemerkungen folgt hier eine Darstellung und Betrachtung über die concordirte Errichtung des Bisthums Basel, dann eine fortgesetzte Vergleichung aller neuen europäischen Concordate, endlich in dem Schlußworte eine allgemeine Beurtheilung des neuen Concordatenwesens. Daß diese Abhandlung des Lehrreichen und Interessanten vieles enthält, braucht nicht versichert zu werden: dagegen kann ich in die allgemeine Verwerfung alles Concordirens mit Rom nicht übereinstimmen. Der mir sehr befreundete Verfasser wird mir die Darlegung meiner abweichenden Ansicht nicht mißdeuten. Die Regierungen mußten ohne Zweifel die katholische Kirche in ihren Ländern nehmen, wie sie war, sie mußten von dem factisch vorhandenen

Zustande derselben, nicht von einem idealen, wie er sich bei den liberalen Kanonisten findet, ausgehen, und konnten nur unbedingt darauf bestehen, alle kirchliche Anmaßungen, welche mit den Rechten des Staates und der anderen anerkannten Kirchen unverträglich waren, zurückzuweisen. Sie konnten in Beziehung auf den innern Zustand der katholischen Kirche manche Wünsche hegen, aber die gewünschte Besserung konnten sie nicht durch unmittelbares Eingreifen herbeiführen wollen, sondern nur von der innern kirchlichen Entwickelung, die sie denn allerdings zu begünstigen hatten, erwarten. Auch die evangelische Kirche würde, wenn sie einer neuen Organisation entgegenginge, keine andern Grundsätze über die Rechte des Staates in Beziehung auf sie anerkennen können. Fragen wir nun nach dem factischen Zustande der katholischen Kirche, und nach den in ihr wirklich geltenden Grundsätzen, so finden wir, was auch immer von einzelnen Kanonisten über die Begrenzung der Papstgewalt, und über die Rechte der Metropoliten und Bischöfe gesagt seyn mag, doch in derselben die Grundsätze als feststehend, daß ohne den Papst keine Abgrenzung der Diöcesen vorgenommen werden dürfe, und daß kein Bischof ohne päpstliche Bestätigung für einen katholischen Bischof zu halten sey. Die Regierungen konnten also bei der neuen Organisation des katholischen Kirchenwesens in ihren Staaten die Zuziehung des Papstes nicht verhindern: es blieb ihnen nur die Alternative, entweder selbst mit demselben zu unterhandeln, oder der Landeskirche diese Unterhandlung zu überlassen, und sich auf die Wahrung des ius circa sacra zu beschränken. Der letztere Weg wäre unstreitig für den Staat wie für die Landeskirche der unvortheilhaftere gewesen. Denn alsdann würde der Papst auf die unbeschränkteste Weise die kirchlichen Angelegenheiten geordnet haben, da die ohnehin nicht einmal überall durch Bischöfe repräsentirten Landeskirchen den bestehenden Verhältnissen

nach nicht auf gleichem Fuße mit dem Papste hätten unterhandeln, sondern demselben nur Bitten und Vorstellungen vortragen können. Ohne Zweifel wäre durch diese ultramontanischen Organisationen das Interesse der Staaten vielfach verletzt worden: die Regierungen hätten dasselbe durch ein unaufhörliches veto gegen die päpstlichen Anordnungen geltend machen müssen: das katholische Volk hätte diese Einschreitungen des Staates als Feindseligkeit gegen die Kirche gedeutet: es würde nichts zu Stande gekommen seyn, und die dringendsten Bedürfnisse der katholischen Kirche, namentlich das Bedürfniß, Bischöfe zu erhalten, wären unerledigt geblieben. So würden insbesondere die katholischen Unterthanen protestantischer Fürsten gegen ihre ohnehin anfangs mißtrauisch beobachteten Regierungen in hohem Grade aufgebracht worden seyn, und der Weg zu einer inneren Verbesserung der katholischen Kirche wäre nicht geebnet, sondern durch Aufregung des kirchlichen Fanatismus verschlossen worden. Besser also war es, daß die Regierungen selbst mit dem Papste concordirten. So konnte das Staatsinteresse in Kabinetsverhandlungen geltend gemacht werden, ohne daß ein offener Conflict zwischen Staat und Kirche hervortrat: die durch diese Verhandlungen der katholischen Kirche bezeigte Achtung, und die Bereitwilligkeit der Regierungen zu reichlichen Dotationen der Landeskirche erwarben denselben das Vertrauen ihrer katholischen Unterthanen. Am weisesten handelten gewiß die Regierungen, welche sich auf die Concordirung der unmittelbar nothwendigen Organisation beschränkten, und die weiteren Grundsätze in Beziehung auf die innere Verfassung der Kirche und auf ihr Verhältniß zum Staate nicht durch Unterhandlungen mit dem Papste festzustellen versuchten. Denn Rom kann vermöge seiner sonderbaren Stellung noch keine andern kirchlichen Grundsätze, als die des Mittelalters ausdrücklich anerkennen, wenn es nicht auf Spanien, Portugal

und andere Staaten, in denen das mittelaltrige Kirchenthum noch besteht, also auf seine treuesten Anhänger, verzichten will. Dagegen weiß es im Falle der Nothwendigkeit trefflich zu dissimuliren, und so können in einzelnen Landeskirchen immer liberalere Grundsätze in's Leben treten, ohne daß sie von Rom aus bekämpft werden, wenn sie sich demselben nur nicht geradezu aufdrängen wollen. Die große Aufgabe der Regierungen ist es nun, für eine tüchtige wissenschaftliche Bildung des katholischen Klerus, und dadurch für Aufklärung des katholischen Volkes zu sorgen: denn davon ist alles Heil sowohl für die innere Gestaltung der katholischen Kirche, als für die Stellung derselben zum Staate abhängig. Wir können uns übrigens nicht überzeugen, daß die evangelischen Fürsten sich bei ihren Concordaten mit dem Papste etwas vergeben hätten; sie thaten nichts weiter, als daß sie das unbestreitbare Factum anerkannten, daß der Papst ihren katholischen Unterthanen als kirchliches Oberhaupt gelte, und daß sie, da sie ihrer katholischen Landeskirche Anerkennung und Schutz versprochen hatten, die Organisation derselben nach ihren Grundsätzen bewirken ließen: sie sicherten ihre Souveränitätsrechte hinlänglich dadurch, daß sie die päpstlichen Bullen erst durch ihre Genehmigung Gesetzeskraft in ihren Staaten empfangen ließen, und alles, was darin dem Staate gefährlich zu seyn schien, für ungültig erklärten. Es versteht sich übrigens von selbst, daß ich durch diese Vertheidigung der neueren Concordate im Allgemeinen nicht alle Bestimmungen mancher derselben in Schutz nehmen will. Daß einige dieser Bestimmungen, wie sie namentlich das baierische Concordat enthält, sowohl den Rechten des Staates, als der evangelischen Landeskirche zu nahe treten und die innere Entwickelung der katholischen Kirche hemmen, das kann auch die oberflächlichste Erwägung nicht verkennen. VIII. St. Nikolaus und das St. Nikolausfest von van Hengel. So we-

nig auch von Nikolaus, Bischof von Myra in Lycien zur Zeit Constantin's d. G., mit Sicherheit bekannt ist, so ist derselbe doch späterhin zu einem in vielen Ländern hochverehrten Heiligen geworden, und in vielen Gegenden, namentlich auch in den Niederlanden, ist sein Tag, der 6. Dec., ein solches Kinderfest, wie es Weihnachten in Deutschland ist. Der heilige Bischof besucht alsdann, eben so wie das Christkindchen in Deutschland, die Häuser und läßt entweder ungesehen den Kindern Geschenke zurück, oder er erscheint ihnen in Person, belöhnt die Artigen, und bestraft die Unartigen. Wir bemerken dabei beiläufig, daß in dem protestantischen Norddeutschland der katholische Heilige zu einem Knechte Ruprecht geworden ist, welcher als Klaas, d. i. Klaus, Nikolaus unter abentheuerlicher Vermummung am Weihnachtsabende umherzieht, um dem freundlichen Christkindchen die Strafe der bösen Kinder abzunehmen. In dem vorliegenden Aufsatze werden zuerst die spärlichen und auch nur aus jüngerer Zeit stammenden Nachrichten über den Bischof Nicolaus geprüft, dann wird die spätere Ausbreitung der Verehrung dieses Heiligen nachgewiesen, und endlich der Ursprung des Kinderfestes an dem Tage dieses Heiligen untersucht. Dieser Ursprung ist sowohl in Beziehung auf Zeit, als auf Ursach sehr ungewiß. Die Legende rühmt zwar die Mildthätigkeit des Heiligen, erwähnt aber nicht einer besonderen Zärtlichkeit desselben gegen Kinder: die einzige Erzählung derselben, an welche sich jenes Fest anknüpfen konnte, ist die, daß Nikolaus einst einem armen Soldaten ungesehen eine Geldbörse zuwarf, und dadurch denselben mit drei jungen Töchtern der tiefsten Noth entriß. Nikolaus war besonders Patron der Schiffer, und so ist die Vermuthung des Verf.'s wohl nicht unwahrscheinlich, daß sein Fest deßhalb bei den seefahrenden Nationen so sehr ausgezeichnet ist. Zu S. 118 bemerken wir noch, daß nicht wohl gefragt werden kann, wann Niko-

nus durch eine feierliche Erklärung unter die Heiligen der römischen Kirche aufgenommen sey. Die im zehnten Jahrhundert zuerst vorkommenden feierlichen Kanonisationen fügten nur neue Glieder der Heiligenschaar bei, ohne daß die alten, längst im Besitze der Verehrung befindlichen Heiligen deßhalb einer neuen Bestätigung bedurft hätten. — Am Schlusse dieses Theiles folgen noch Beilagen und Anmerkungen zu der in den früheren Theilen befindlichen Abhandlung über Gerh. Groete von Clarisse, mit eigenen Seitenzahlen. Zuerst Epistola Mag. Ger. Groot ad quendam fratrem infirmum. S. 1 ist balucum wohl richtig, es ist Balcon, Erker, s. Adelung's Glossar. S. 2 würde ich statt ua nicht idem, sondern ut lesen. Der Brief ist ein schöner Beweis des klaren Verstandes des Verfassers. Um den innern Versuchungen zu entgehen, gibt er zuerst zweckmäßige diätetische Regeln, und warnt dann davor, über jene Versuchungen ängstlich zu brüten, weil dadurch die Phantasie noch mehr verunreinigt würde. Selbst in der Beichte sollen sie nur im Allgemeinen berührt werden. Unter den andern Mitteln kommen auch vor orationes non valde longas sed ardentes. — Es folgen dann: ein Schreiben Groote's an einen Presbyter, worin er vor dem gewöhnlichen Treiben der Priester warnt; und ein Abmahnungsschreiben an einen jungen Mann von 24 Jahren, der ein beneficium curatum übernehmen wollte, um seine dürftigen Eltern zu unterstützen. Zuletzt sind noch ausführliche Anmerkungen beigegeben: 1) über die gemma crucifixi, eine Schrift, welche nicht nur Gerhard in dem sermo contra Focaristas, sondern auch, wie S. 89 nachgetragen wird, Dionysius Carthus. dem heiligen Bernhard beilegt. Der Verf. hat sie in einem utrechtischen Codex gefunden, und theilt sie hier vollständig mit. 2) Ueber das Cordiale, welches von Vielen, ohne Zweifel aber unrichtig, dem Gerhard Groote beigelegt wird. Es werden die zahlreichen alten Ausgaben, und die Uebersetzungen

dieses Buches, ein Beweis, wie geschätzt dasselbe früher war, nachgewiesen, und die Einleitung und ein Theil des ersten Capitels mitgetheilt. 3) Beschreibung des utrechter Codex, aus welchem der erste der oben mitgetheilten grooteschen Briefe entnommen ist. Er enthält eine bunte Sammlung ascetischer, moralischer und kirchenrechtlicher Stücke aus dem Mittelalter. 4) Ueber die Glossatores iuris canonici, auf welche sich G. Groote in seinem sermo de focaristis bezieht. Groote ordnet dieselben nach vier Perioden. Der ersten Periode, von Gratianus bis Gregorius IX., gehören an Hugo, Laurentius, Vincentius, Johannes und Berengarius; der zweiten, bis auf Innocentius IV., Raymundus, Guilielmus, Monulphus, Goffridus und Bartholomäus Brixiensis; der dritten, bis auf Bonifacius VIII., Bernardus, Innocentius IV., Hostiensis, Guilielmus und Johannes; der vierten bis auf Clemens V., Johannes Andreae, Johannes Monachi, Archidiakonus, Gencelinus, und Guilielmus de Monte Lauduno. Außerdem kommen noch vor Henricus Boic, Bartholomäus von Pisa, Astensis und ein Abbas. Ueber alle diese Männer, welche bei der Unzulänglichkeit der Bezeichnung oft schwer zu bestimmen sind, finden sich hier gelehrte Erörterungen und Nachweisungen. Eine Nachschrift gibt alsdann noch mehrere spätere litterarische Nachträge zu der vorstehenden Abhandlung.

Zeitschrift für die historische Theologie. In Verbindung mit der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig herausgegeben von D. Chr. F. Illgen. Leipzig. Bd. 1 und 2, jeder in zwei Stücken. 1832.

Wir freuen uns des Wiedererscheinens eines kirchenhistorischen Journals in Deutschland, und wünschen der Unternehmung des rastlos thätigen Hrn. Verf. von Herzen Gedeihen. Ohne Zweifel ist dieselbe unter dem theologischen Publicum schon so bekannt, daß eine kurze Inhaltsanzeige der erschienenen Stücke, nur hin und wieder durch einige Bemerkungen unterbrochen, hier genügen dürfte.

Bd. 1, St. 1. 1) Geschichte der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig vom Herausgeber. Sie ist den 22. Sept. 1814 von dem Hrn. D. Illgen gegründet, und hat nach einem erweiterten Plane, nach welchem auch auswärtige Mitglieder und Ehrenmitglieder aufgenommen werden, den 19. April 1830 die landesherrliche Bestätigung erhalten. Sie hat schon früher ihre nützliche Wirksamkeit durch drei Sammlungen von Abhandlungen (Leipz. 1817—1824), und dadurch beurkundet, daß manche ihrer ehemaligen Mitglieder, die ohne Zweifel ihr die vorzüglichste Anregung für die historische Theologie verdanken, auf diesem Felde auch anderweitig als achtungswerthe Schriftsteller aufgetreten sind: und so dürfen wir hoffen, diesem Vereine in seinen neuen erweiterten und begünstigteren Verhältnissen noch manche wichtige Frucht kirchenhistorischer Forschung verdanken zu müssen. 2) F. A. Heinichen, de praecipuis quibusdam theologicae Melanchthonis disciplinae oratio. 3) C. F. Bräunig, der deutsche Gottesdienst nach seinem Einflusse auf den Fortgang der Kirchenverbesserung unter dem Volke, eine Rede. Beide vorstehende Reden sind bei der von der Gesellschaft den 25. Juni 1830 veranstalteten Feier gehalten. 4) D. F. G. Uhlemann, Ephräm's, des Syrers, Ansichten von dem Paradiese und dem Falle der ersten Menschen. Eine sehr fleißige Abhandlung, welche ihren Gegenstand sowohl an sich ausführlich erörtert, als auch durch Vergleichung älterer und gleichzeitiger Kirchenschriftsteller sorgfältig erläutert. Sie handelt Cap. 1 nach einer Einleitung über die Namen des Paradieses, gibt Cap. 2 eine Schilderung desselben (wo Cosmas Indicopleustes sehr zur Erläuterung hätte dienen können), spricht Cap. 3 von der Bestimmung, Cap. 4 von dem Zustande der Bewohner, und Cap. 5 von der Wiedereröffnung des Paradieses. 5) D. G. Veesenmeyer: Etwas über den Verfasser des alten Kirchenliedes: „Kommt her zu mir, spricht Gottes Sohn." Die gewöhnlichen Angaben, daß Barth.

Ringwald, oder daß Hans Witzstatt Verfasser sey, werden bezweifelt, und dagegen wird die Vermuthung aufgestellt, daß es der Ulmer Jörg Berkenmeyer seyn möchte. 6) Zwei ungedruckte Briefe D. F. V. Reinhards an M. J. G. S. Leuchte, Pastor zu Creuma und Mocherwitz bei Delitzsch. — Zweites Stück. 1) Ueber die Behandlung der Kirchengeschichte, vorzüglich auf der Universität, von D. J. A. H. Tittmann. Der sel. Verfasser, vorzugsweise der exegetischen und systematischen Theologie zugewendet, war kein sonderlicher Freund der Kirchengeschichte, wie sie sich unter uns ausgebildet hat. Sie erscheint ihm als ein buntes Aggregat mancherlei heterogener, zum großen Theile ziemlich unnützer Materialien, und es dünkt ihm nothwendig, nachgerade von denselben den Bauschutt und das unbrauchbare Gerülle zu sondern, aus dem wirklich Brauchbaren aber ein zweckmäßiges historisches Gebäude aufzuführen. Für die absolute Pluralität der Studirenden sey die Kirchengeschichte nur Hülfswissenschaft, sie sollen nicht gründliche Kirchenhistoriker, sondern gründliche Kenner der christlichen Religionswissenschaft werden. Dazu sey von der Kirchengeschichte nur so viel zu wissen nöthig, um den historischen Theil der Theologie (die Dogmen) richtig zu verstehen und zu beurtheilen, vorzüglich aber um eine richtige historische Ansicht von dem Christenthume, das ist von der Verbreitung, dem Fortgange und den Hindernissen des Reiches Gottes auf Erden und von dem Einflusse des christlichen Glaubens auf das Heil der Menschen zu gewinnen. Dagegen kämen jetzt die jungen Theologen oft mit einer Menge von Namen und Jahreszahlen versehen in's Examen, ohne die Sachen selbst zu verstehen. Es sey zu viel Nöthigeres zu lernen, um auf die Kenntniß der Thorheiten und Verirrungen älterer Kirchenlehrer einen großen Theil des Lebens zu verwenden. Mit der Ketzergeschichte möge man die Studirenden verschonen: Dogmengeschichte sey ohne

Exegese und Dogmatik nicht verständlich, das, was von derselben nothwendig sey, werde in jeder guten Dogmatik vorgetragen. Man solle also die kirchengeschichtlichen Vorlesungen auf die eigentliche Geschichte der christlichen Kirche in der oben angegebenen Gestalt beschränken, und daneben die ausführliche Dogmen- und Litterargeschichte in besonderen Vorlesungen lehren. — Es ist etwas auffallend, diesen für unsere gegenwärtige Kirchengeschichte nicht sehr schmeichelhaften Aufsatz in diesem Journale zu finden, und zwar ohne ein Wort der Erwiderung: indeß wird der Hr. Herausgeber mit Recht gedacht haben, daß die Uebertreibungen und Einseitigkeiten desselben sich selbst widerlegen, die Rüge eines oberflächlichen auf Worte und Namen beschränkten Wissens bei jungen Theologen aber nicht schaden könne. Wir hätten den seligen Verfasser Manches in Beziehung auf diesen Aufsatz fragen mögen: z. B. ob er glaube, daß die trägen oder unfähigen Köpfe, welche aus den gegenwärtigen Vorlesungen über Kirchengeschichte nichts als Namen und Zahlen mitbringen, aus den von ihm projectirten und aus allen andern Vorlesungen mehr als unverdauetes Gedächtnißwerk mitbringen würden? Ob denn nicht das Reich Gottes auf Erden eine Idee sey, welche sich in allen kirchlichen Verhältnissen und Beziehungen mehr oder minder rein auspräge; und wie eine Geschichte des Reiches Gottes möglich sey, ohne eben die Modificationen dieser Idee in allen ihren Aeußerungen nachzuweisen? ob denn nicht selbst die Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes unendlich lehrreich sey; und wenn nicht, ob denn nicht zugleich über die Geschichte der menschlichen Cultur und der Wissenschaften zum großen Theile der Stab gebrochen werde? ob der junge Theolog bloß Kenner der christlichen Religionswissenschaft, oder nicht auch der christlichen Kirchenwissenschaft werden solle, also auch über Verfassung und Cultus der Kirche ein eben so wissenschaftlich begründetes Verständniß gewinnen solle,

wie über die Dogmen derselben; und ob, wenn zu einem wissenschaftlich begründeten Verständniß des Dogma Dogmengeschichte nothwendig sey, zu dem der Verfassung und des Cultus die Geschichte entbehrt werden könne? ob denn wirklich Dogmatik, d. i. doch wohl die jetzige Dogmatik, zum Verständniß der Dogmengeschichte nothwendig sey, da doch die letztere die Genesis der ersteren entwickele, und demnach nicht sie, wohl aber biblische Theologie, voraussetzen müsse? Doch wir brechen ab. Auch eine einseitige Betrachtung, mit Geschick und Kraft, wie hier, geltend gemacht, hat ihren Nutzen, sofern sie zum umfassenderen Nachdenken aufregt, und so möge das Wort des verdienstvollen entschlafenen Mannes hier als ein Stachel für alle Kirchenhistoriker stehen, sich zu einem klaren Bewußtseyn über den Zweck und die Bedeutung ihres Studiums zu erheben. — 2) D. A. Matthiä über Buttmanns philosophische Deutung der griechischen Gottheiten, insbesondere des Apollon und der Artemis. 3) D. F. Münter über eine Votivgemme mit einer äskulapischen Schlange, aus dem Dänischen übersetzt von D. G. Mohnike. 4) D. G. Veesenmeyer de diis paciferis e Romanorum potissimum scriptis, nummis et monumentis disserit. Wir können nicht umhin, offen auszusprechen, daß es uns gerathen scheine, Abhandlungen über griechische und römische Mythologie von dieser Zeitschrift auszuschließen; nicht weil dieselben für die historische Theologie ohne Interesse wären, sondern wegen der äußern Verhältnisse dieser Studien. Die classische Mythologie wird vorzüglich von Philologen gepflegt, und die philologischen Journale werden daher sich vorzugsweise für die Bearbeitung derselben eignen. Dadurch, daß die dahin bezüglichen Abhandlungen sich in Journale verschiedener Art zerstreuen, wird es dem Einzelnen nur erschwert, Kenntniß von Allen zu nehmen. — 5) Nierses Klaietsi, armenischer Patriarch im zwölften Jahrhundert und dessen Gebete von

D. G. Mohnike. Zur Einleitung allgemeine Bemerkungen über die neueren Bemühungen um die armenische Litteratur, namentlich über die Mechitaristen und ihren Stifter, dann eine Biographie des Patriarchen Nierses Kl. († 1173), aus dem Franz. des St. Martin (Biographie universelle T. 31) übersetzt mit Bemerkungen. Die Gebete desselben sind in 24 Sprachen von den Mechitaristen herausgegeben, der schwedische Dichter Nicander fügte 1829 noch eine schwedische Uebersetzung hinzu, aus welcher dieselben hier ins Deutsche übersetzt gegeben werden. — 6) Nachträglicher Beitrag zu einer kritischen Litterargeschichte der melanchthon'schen Originalausgabe der lateinischen und deutschen augsburgischen Confession und Apologie von D. G. Ph. Chr. Kaiser, eine Vertheidigung der früher von dem Herrn Verf. in seinem Beitrage ꝛc. (s. Studien und Krit. 1831, Heft 3, S. 643) aufgestellten Ansichten. — 7) Chr. Fr. Ilgen, de Confessione Augustana utriusque Protestantium ecclesiae consociandae aditrice, eine Abhandlung zur Ankündigung der Jubelfeier der augsburgischen Confession, hier verbessert und vermehrt wieder abgedruckt. Wenn die Frage ist, welche unter allen protestantischen Confessionen am meisten geeignet sey, bei der Vereinigung der protestantischen Kirchen zum Grunde gelegt zu werden; so stimmen wir aus den von dem Herrn Vf. entwickelten Gründen unbedingt für die augsburgische. Dagegen bezweifeln wir es sehr, ob man überhaupt bei dieser Vereinigung auf eine ältere Confession zurückgehen solle. Der Hr. Vf. gibt selbst zu, daß man sich jetzt nicht mehr an alle einzelnen Lehren der augsburgischen Confession anschließen könne, meint aber, daß der echt evangelische Geist derselben dennoch ein trefflicher Vereinigungspunct bleibe. Wir geben dieß gern in Beziehung auf die Kirche zu, welche sich stets zu derselben bekannt hat. Denn in dieser hat die augsburgische Confession einen hohen historischen Werth, theils

als Factum, welches für sie Epoche gemacht hat, theils als die Grundlage, auf welcher ihre weitere kirchliche und theologische Entwickelung gebaut ist. Wenn sich auch diese Entwickelung nach und nach über diese Grundlage weit erhoben hat, so leuchtet der letzten Geist und Charakter doch immer durch jene durch, und bleibt immer ein zurechtleitendes Licht für abirrende Bestrebungen. Demnach kann sich die lutherische Kirche immer noch mit Liebe an die augsburgische Confession anschließen, wenn sie auch in manchen Lehrpuncten von derselben abgewichen ist: sie betrachtet dieselbe als das erste Hauptglied und den Träger ihrer Entwickelung, nicht als eine Hemmkette derselben. Anders aber gestaltet sich die Sache, wenn die lutherische Kirche den reformirten Landeskirchen, welche bis dahin die augsburgische Confession nicht angenommen haben, dieselbe als Vereinigungsmittel anbieten will. Wenn eine Kirche ein Bekenntniß neu annehmen soll, so muß dasselbe auch ein treuer Abdruck der dermaligen Kirchenlehre seyn: sonst werden die Gemüther verirrt, und der Schein der Unredlichkeit aufgeladen. — 8) Die symbolische Gültigkeit der augsburgischen Confession für die reformirten Glaubensgenossen, ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Nebst einigen Gedanken über die Benutzung dieses Bekenntnisses für die evangelische Union von C. H. L. Pischon. Es wird hier ausführlich nachgewiesen, wie nicht nur die deutschen Reformirten stets, sondern auch die Schweizer durch ihr Anschließen an die wittenberger Concordia, und die pohlnischen Reformirten in der Confessio Thorunensis sich zur augsburgischen Confession bekannt hätten; und es wird dogmatisch nachgewiesen, wie dieselben sich auch ohne alle, ihnen von Lutheranern wohl Schuld gegebene Heuchelei zu derselben bekennen konnten. Alles recht gründlich und lehrreich. Nur ist der Vf. gegen die Lutheraner zu hart, wenn er ihnen Schuld gibt, als ob sie aus bloßer Willkür und

Feindseligkeit die Reformirten von der augsburgischen Confession hätten abdrängen wollen. Da die augsburgische Confession nicht von der reformirten Kirche ausgegangen war, so war sie auch nicht in allen Puncten ein adäquater Ausdruck der reformirten Lehre. Es war daher immer zunächst eine äußere Veranlassung, welche die Reformirten zur Anschließung an dieselbe hinführte, namentlich Liebe zum Kirchenfrieden und die Berechtigung der augsburgischen Confessionsverwandten in Deutschland. In der variata war für sie nichts Anstößiges: daß aber in einem von Reformirten ausgegangenen Bekenntnisse manches anders gefaßt worden wäre (vgl. die Abschnitte de confessione und de potestate ecclesiastica), ist wohl nicht zu verkennen. Die Lutheraner wollten dagegen, und gewiß mit Recht, die variata nicht als echte augsburgische Confession gelten lassen. Die Reformirten nahmen zwar immer die Miene an, als ob der Unterschied zwischen den beiden Ausgaben unbedeutend sey, und bekannten sich auch wohl, wenn es verlangt wurde, zur invariata: daß sie dieß aber ohne eine gezwungene Deutung des 10. Artikels vermöchten, hat der Vf. aller Bemühungen ungeachtet nicht beweisen können. In dem distribuantur nämlich liegt unabweislich, daß Leib und Blut von dem Geistlichen dem Communicanten dargereicht werde, und daraus folgt unabwendlich sowohl die oralis manducatio, als auch die Theilnahme der Ungläubigen an demselben, zwei Bestimmungen, welche die Reformirten stets zurückweisen mußten. Das exhibeantur der Variata sagt dagegen bloß aus, daß Leib und Blut den Genießenden zu Theil werde, ohne die Art und Weise irgendwie näher zu bestimmen oder zu beschränken. Ferner bezog sich das et improbant secus docentes offenkundig auf die Schweizer, und mußte daher von den Reformirten eine ungeschichtliche Deutung erleiden. Daß Melanchthon den 10. Artikel (zwar nicht der Calvinisten, aber wohl der Schweizer wegen im Jahre 1540, wo ja

die Concordie bestand und also namentlich der verwerfende Schluß dieses Artikels sehr unangemessen war, geändert hat, ist nicht (nach S. 167) fast lächerlich zu behaupten, sondern wohl gewiß. Mit Unrecht schiebt S. 183 der Vf. dem exhibeantur der Conf. Thoruneusis das distribuantur der Conf. Aug. invar. unter, als ob beides gleich wäre: der Unterschied ist sehr groß. Daß der lutherische Abendmahlsbegriff die Consubstantiatio nicht vermeiden könne, wie es S. 185 Not. 56 heißt, werden genaue Kenner desselben nicht zugeben. Obgleich wir in Beziehung auf diesen geschichtlichen Abschnitt mit dem Verf. zuweilen nicht einig sind, so sind wir es doch vollkommen in Beziehung auf das, was er über die Union unserer Tage sagt. Ganz aus unserer Seele geschrieben ist, was S. 218 ff. gegen den Kleinigkeitsgeist geeifert wird, der mit ängstlicher Genauigkeit abgewogen wissen will, wie viel des alten lutherischen und reformirten Stoffes zur neuen Union zu nehmen sey, damit kein Theil über Vernachlässigung zu klagen habe. Eben so theilen wir, wie aus dem oben Gesagten erhellt, ganz die Bedenken des Verfs. gegen den Vorschlag, die augsburgische Confession der Union zum Grunde zu legen. — 9) Die Wehabiten und ihre Glaubenslehren nach J. L. Burckhardt, von D. E. C. F. Rosenmüller. Erst vor kurzem ist über diese muhammedanischen Protestanten genaueres durch Burckhardt, der sich unter ihnen aufgehalten hat, bekannt geworden. Das Wesentliche von seiner 1830 englisch erschienenen Beschreibung, nebst dem Katechismus der Wehabiten, wird hier mitgetheilt. — 10) Die Saint-Simon'sche Religion, dargestellt von Jules Lechevalier, a. d. Franz. übersetzt von A. Wendt. Diese Darstellung erschien in der simonistischen Zeitschrift l'Organisateur, und auch als besondere Flugschrift unter dem Titel: Religion Saint-Simonienne. Enseignement central. Paris 1831.

Zweiten Bandes erstes Stück. 1) Ueber die

Entwickelungsepochen in der Geschichte der Menschheit, von D. Chr. F. Schulze. Zur Beantwortung der Fragen: wie entstehen Entwickelungsepochen der Menschheit? Wie äußern sie sich bei ihrem Emporkommen? Wohin führen sie? — 2) Theologiae Plautinae brevis expositio auctore F. Gu. E. Rostio, früher im Jahre 1831 als Programm der Thomasschule erschienen. In den Komikern findet sich die Sinn- und Denkweise des Volks am genauesten ausgesprochen, und so ist die Theologia Plautina vorzüglich geeignet, einen tiefern Blick in die Religiosität der damaligen Römer zu eröffnen. — 3) Ursprung und Umbildung der altnordischen Gilden oder festlichen Zusammenkünfte von D. Finn Magnusen, aus dem Dän. von D. G. Mohnike. Drei große Opfergilden fanden im nordischen Heidenthume statt, welche nach der Christianisirung des Volkes auf christliche Festtage verlegt und mannichfach umgebildet wurden, von denen aber noch jetzt einzelne Spuren bestehen. Mehreres darüber findet sich in der trefflichen Schrift von Wilda: das Gildewesen im Mittelalter, Halle 1831. — 4) Nachricht von einer merkwürdigen, in der Stadtbibliothek zu Trier befindlichen Handschrift über christliche Weissagungen, von D. J. Chr. W. Augusti. Das Jahr dieser Handschrift wird in der Unterschrift bezeichnet: a passione Domini nostri I. C. usque in praesentem annum i. e. per II. Ind. sunt anni 692. Diese Angabe läßt sich wohl nicht mit dem Hrn. Vf. auf die Geburtsjahre Christi 692 oder 659 deuten, sondern nur auf das Jahr 725. Nach der dionysischen Aera ist dieses Jahr freilich nicht die zweite, sondern die achte Indiction: da indeß damals diese Jahresrechnung noch nicht gebräuchlich war, so muß man wohl bei dem Vf. eine eigenthümliche Berechnung der Lebensjahre Christi voraussetzen. Die Expositio Paschae, welche gleich vorn auf ein Summarium folgt, und deren erste Hälfte hier zur Probe mitgetheilt wird, ist nicht unbekannt, sondern schon mehrfach

gedruckt. Es ist der spätere Bericht über die Synodus Caesariensis d. J. 198, von welchem zwei verschiedene Texte vorhanden sind, der Eine hinter Bedae de aequinoctio vernali lib. (Opp. ed. Colon. 1688. T. II. p. 222), der Andere von Baluzius aus einem St. Gallischen Codex herausgegeben (auch in Mansi Collect. Concill. I, p. 713) und auch in einer Schrift des neunten Jahrhunderts de Computo in Muratorii Anecdotis ex Ambr. Bibl. Codd. T. III, p. 189 erhalten. Der hier mitgetheilte Text ist der des Beda, wobei wir nur bemerken, daß in den Concilienacten (bei Mansi I, p. 709) der bei Beda vorhandene Anfang fehlt. Im vierten Theile dieser Handschrift findet sich eine merkwürdige Beschreibung des Antichrists, welche mit den Worten schließt: Dexius erit nomen Antichristi. Explicit. Wir würden die Verlegenheit des Hrn. Vf. theilen, wenn wir dieses Dexius als Namen des Antichrists erklären sollten: indeß können wir nicht glauben, daß ein so ungewöhnlicher Name am Schlusse des Abschnitts wie verloren, ohne Erklärung und ohne Erweis gegeben sey, und vermuthen vielmehr mit ziemlicher Sicherheit einen bloßen Irrthum des Abschreibers, der sich durchweg als sehr unwissend zeigt. Er fand wahrscheinlich: DEχιϛ' ERIT etc., d. i. aus χιϛ', 616, wird der Name des Antichrists bestehen, und deutete sich nun das griechische χ als lateinisches X, und ϛ' als Abbreviatur für us. Daß sich Apoc. 13, 18 die doppelte Lesart χιϛ' und χξϛ' findet, ist bekannt. Eben so wie sich kurz vorher die Sigle χ̄ος̄ findet, so darf auch wohl diese geheimnißvolle Zahl des Antichrists in griechischer Schrift hier vorausgesetzt werden. In einer im Codex folgenden Exposition, aus welcher hier einiges mitgetheilt wird, findet sich überdieß eine offenbare Beziehung auf die doppelte Lesart χιϛ' und χξϛ' in ihrer griechischen Gestalt. Hier wird nun zwar die zweite gegen die erste vertheidigt, das ξ soll durch einen Abschreibefehler in ι verwandelt seyn: indeß folgt daraus

nur, daß die beiden Abschnitte aus verschiedenen Quellen geflossen sind; bewiesen ist dagegen dadurch, daß auch den Lateinern dieser Zeit jene griechischen Zahlzeichen in Beziehung auf den Antichrist geläufig waren. — 5) Absalon, Bischof von Roeskilde und Erzbischof von Lund, Eroberer der Insel Rügen und Bekehrer derselben zum Christenthum, als Held, Staatsmann und Bischof, von D. H. F. J. Estrup, übersetzt und mit Anhängen vermehrt von D. G. Mohnike. Wir freuen uns, diese schätzbare Biographie, deren auch Münter (KG. v. Dän. u. Norw. II, 1, 320) ehrenvoll gedenkt, hier in deutscher Sprache zu erhalten. Man wird dieselbe auch nach dem Abschnitte über Absalon bei Münter mit Belehrung lesen: und nicht minder willkommen werden die Zugaben seyn; namentlich die Uebersetzung des hierher gehörigen Abschnitts der Knytlinga-Saga und P. E. Müllers Chronologie der Heereszüge Waldemars gegen die Wenden. — 6) Erläuterungen über das Religionsgespräch zu Worms und Regensburg 1540 und 41 aus ungedruckten Quellen von D. C. G. Bretschneider. Wir machen besonders auf die fünfte, über den wahren Verfasser des regensburgischen Interims, aufmerksam, und wünschen, daß die Ausgabe der Briefe Melanchthons, für welche von dem Hrn. Vf. so vieles Neue gesammelt ist, recht bald erscheinen möge. — Zweites Stück. 1) Ueber die Memnonssäule, aus D. J. A. Kanne's liter. Nachlasse. — 2) Einige Worte über kritische und pragmatische Behandlung der Kirchen- insbesondere der Dogmengeschichte, mit Rücksicht auf seine Schrift: Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der nicäischen Synode, von D. Lobegott Lange. Daß geschichtliche Forschungen nicht von philosophischen und kirchlichen Ansichten geleitet werden dürfen, darin wird dem Vf. Niemand widersprechen. Daß aber über dem Lehrbegriffe der Monarchianer seither der undurchdringlichste Nebel geschwebt, und daß er den-

selben, wie er gegen Baumgarten-Crusius mit Lebhaftigkeit zu erweisen sucht, verscheucht habe, davon haben wir uns nicht überzeugt. Doch davon unten bei der Schrift selbst. — 3) Ueber den Ursprung der bischöflichen Gewalt u. s. w. von Kist, übersetzt aus dem Archief voor kerkelijke Geschiedenis, Th. 2, s. oben, S. 1125. — 4) Der Paschastreit der alten Kirche in seiner Bedeutung und seinem Verlaufe, von D. F. W. Rettberg. Völlig Recht hat der Verf., wenn er Mosheim's Meinung, daß zur alten römischen Paschafeier eine Paschamahlzeit am Ostersonnabende gehört habe, verwirft. Dagegen finden wir in Tertull. de ieiun. c. 14 nicht den Beweis, daß schon damals in Rom das Fasten an den gewöhnlichen Sonnabenden üblich gewesen sey. Die Stelle ist: Cur stationibus quartam et sextam sabbati dicamus, et ieiuniis parasceuen? quamquam vos etiam sabbatum, si quando continuatis, numquam nisi in pascha ieiunandum secundum rationem alibi redditam: nobis certe omnis dies etiam vulgata consecratione celebratur. Der Vf. übersetzt: „Warum widmen wir denn den vierten und sechsten Wochentag dem Wachtdienste, und dem Fasten den Charfreitag? Obgleich ihr auch noch den (jeden) Sabbat dem Fasten widmet (wenn ihr nämlich die Freitagsfasten verlängert), der doch nur in der Paschazeit mit Fasten begangen werden muß, nach dem anderswo angegebenen Grunde, und wir doch wenigstens jeden Tag mit seiner üblichen Feier begehen." Wir bemerken dagegen: 1) Nach dieser Uebersetzung müßte im Texte stehen: vos sabbatum etiam; dagegen steht: vos etiam „auch ihr," nämlich eben so wie wir. 2) Bei sabbatum ist zu ergänzen ieiuniis dicatis: dieß kann aber nicht von jedem Sabbate gelten, sondern nur von dem Ostersabbate. Der gewöhnliche Sabbat würde als stationibus dicatum zu bezeichnen gewesen seyn. 3) Schwerlich ist die quarta feria je zugleich mit dem Sonnabende Wochenfasttag im Abendlande gewesen, wie dieß aus dieser Erklä-

rung folgen würde: sondern als der Sonnabend als Wochenfasttag üblich wurde, hörte der Mittwoch auf es zu seyn. Endlich bemerken wir noch 4) daß die Stelle sich keinesweges allein auf die römische Gemeinde, sondern auf alle Psychiker bezieht. Der Zusammenhang der Stelle ist der, daß Tertullianus den Vorwurf, als ob die Montanisten allein Zeiten und Tage beobachteten, damit beseitigt, daß er auf die heiligen Tage hinweiset, welche die Psychiker gleich jenen beobachteten, Paschafest, Pfingstzeit. „Warum," so fährt er fort, „widmen wir (beiderseitig, ihr so gut als wir) Mittwoch und Freitag dem Wachtdienste, und dem Fasten den Charfreitag? Obgleich auch ihr (gleich uns) den nach dem anderswo angegebenen Grunde nur im Pascha mit Fasten zu begehenden Sabbat dem Fasten widmet, wenn ihr einmal das Fasten fortsetzt: wir begehen doch wenigstens jeden Tag mit seiner hergebrachten Feier." Wie aus **Irenaei ep. ad Victorem** bei **Euseb. V, c. 24** erhellt, fasteten manche Christen zur Paschazeit einen Tag (den Charfreitag), Andere zwei Tage (Freitag und Sonnabend), daher wirft hier Tertullian den Psychikern Inconsequenz vor: sie erkenneten zwar an, daß der Ostersabbat dem Fasten gehöre, aber fasteten dennoch an demselben nicht regelmäßig, sondern nur zuweilen, während die Montanisten gewissenhafter jedem Tage sein Recht gäben. Die Worte **numquam nisi in Pascha ieiunandum** fügt Tertullian hinzu, um noch an einem auch von den Psychikern anerkannten Grundsatze zu zeigen, daß auch diese Zeiten und Tage beobachteten. — Ganz richtig erklärt dagegen der Verf. die Stelle **Epiphan. haer. L. §. 3**, auf welche Mosheim besonders seine Meinung von einem damals noch in der katholischen Kirche gegessenen Paschalamm stützte. Das mosaische Pascha ist der Typus des christlichen, daher gelten die auf jenes bezüglichen Gesetze nach den nothwendigen Modificationen auch von diesem, und so spricht Epiphanius von diesem mit Aus-

drücken des mosaischen Gesetzes, welche er aber typisch aufgefaßt wissen will. Als auf eine erläuternde Parallele verweisen wir auf **Ceolfridi Abb. Epist. ad Regem Naitanum in Bedae hist. eccl. V, c. 22: statuit ut — tolleret unusquisque agnum, — et immolarent eum ad vesperum, id est praepararent omnes ecclesiae — panem et vinum in mysterium carnis et sanguinis agni immaculati etc.** Darin irrt indeß der Vf., wenn er S. 103 meint, daß Epiphanius den 14ten Nisan dem Chardonnerstage entsprechen lasse, den 10ten also dem Palmsonntage. Er erklärt ja den letzten Tag als *δευτέρα σαββάτων*, und dieß kann nur der Montag seyn. Das christliche Pascha ist Christus, am Charfreitage geopfert, und der Charfreitag entspricht daher dem 14ten Nisan im mosaischen Typus, vergl. **Epiphan. haer. L. §. 2:** *ἔδει τὸν χριστὸν ἐν τεσσαρεσκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ θύεσθαι κατὰ τὸν νόμον.* Wir vermissen übrigens in dieser Abhandlung eine genauere Untersuchung über die Art der kleinasiatischen Paschafeier, und es scheint, als ob der Vf. darüber die mosheimische auch von Neander beibehaltene Meinung theile, daß die Kleinasiaten am 14ten Nisan das Paschamahl, den folgenden Tag als Todestag, und den dritten von diesem als Auferstehungsfest begangen hätten. Dennoch wird nirgends von einer solchen, den Kleinasiaten gewöhnlichen Jahresfeier des Todes und der Auferstehung Christi etwas gesagt, sondern ihre Paschafeier wird mit den Ausdrücken bezeichnet: *ἐκείνην ἑορτὴν τῇ τῶν Ἰουδαίων ἑπομένους συνηθείᾳ πληροῦν* **(Constantin. ap. Euseb. de V. C. III, c. 18)** und *ἐπιτελεῖν τὴν ἑορτὴν ὡς καὶ Ἰουδαῖοι παρατηροῦσι* **(Socr. V, c. 22)**. Wir nehmen daher an, daß die Kleinasiaten, wie die jüdischen Sabbate, so auch das Pascha ganz nach jüdischer Art feierten: das Paschamahl, wie es durch die Einsetzung des heiligen Abendmahles einen besonderen Charakter bekommen hatte, galt ihnen als das eigenthümliche christliche Pascha, und diesem zu Ehren feierten sie

das folgende Fest ganz nach mosaischer Vorschrift, ohne die Jahrestage des Todes und der Auferstehung besonders auszuzeichnen, da diese Ereignisse ja schon Gegenstände von Wochenfesten waren. Die Abendländer dagegen faßten das Opfer Christi am Kreuze als das christliche Pascha auf, daher war ihnen der Todestag Christi dies paschae: unzertrennlich davon war aber auch die Feier der Auferstehung Christi. Da sie nun Tod und Auferstehung Christi zu Gegenständen ihrer Paschafeier machten, so knüpften sie diese natürlich auch an die Tage, welche sie bereits wöchentlich diesen Erinnerungen gewidmet hatten. — 5) De Prudentio et theologia Prudentiana auct. H. Middeldorpf, zwei Programme von 1823 und 1826, die es völlig verdienten, hier einem größern Lesekreise zugänglich gemacht zu werden. — 6) Aeltere und neuere Vorschriften für den die Messe haltenden Priester, die erstern aus einem alten Missale des funfzehnten Jahrhunderts (der schwerin'schen Diöces), die letztern aus dem römischen Missale von 1634, mitgetheilt von D. G. Mohnike. — 7) Ueber eine merkwürdige Differenz in den Exemplaren der Originalausgabe des deutschen größern Katechismus Luthers bei G. Rhaw, Wittenberg. 1529. 4., von D. G. Ph. Chr. Kaiser. Der Bogen V ist wegen drei mal falsch gesetzter Ueberschrift umgedruckt, und zugleich sind einzelne orthographische Veränderungen vorgenommen. Im Bogen X ist während des Druckes ein Druckfehler gebessert. In einem münchener Exemplare fand indeß der Vf. noch den ersten fehlerhaften Bogen V, und den ungeänderten Bogen X. Der Hr. Vf. unterstützt durch diese Bemerkung seine schon früher ausgesprochene Behauptung, daß man auch aus ähnlichen Verschiedenheiten in den Exemplaren der ersten Ausgabe der augsburgischen Confession nicht auf eine Mehrheit von Ausgaben schließen dürfe. — 8) Beiträge zur Reformationsgeschichte des sechzehnten Jahr-

hunderts, aus einer Sammlung von Originalbriefen berühmter Männer jenes Zeitalters, von D. Dav. Schulz. Auf der Bibliothek der evangelischen Gnadenkirche zu Landeshut im schlesischen Gebirge findet sich in zwei Foliobänden eine Sammlung von Briefen und Urkunden aus der Reformationszeit, theils im Originale, theils in Abschrift, von einem Bürgermeister Georg Schmid in Görlitz, welcher von 1558 an in Wittenberg studirte, und mit Melanchthon in näheren Verhältnissen stand, herstammend. Hr. Consistorialrath Schulz theilt hier aus derselben mit: ein Schreiben Calvin's an Melanchthon vom 17. Sept. 1556, ein weitläuftiges Schreiben des Antonius Corvinus an Mel. v. 25. Sept. 1549, Vorstellungen wegen des Interims enthaltend, ein damit zusammenhängendes Schreiben des Paul Eber an Mel.; mehrere Schreiben aus Königsberg, die osiandristischen Händel betreffend, darunter drei von Melanchthon's Schwiegersohne Georg Sabinus; ein Schreiben Franz Dryanders an Melanchthon von 1548, in welchem schon von einer Berufung Melanchthons nach England die Rede ist, und endlich das förmliche Berufungsschreiben des Erzbischofs Thomas Cranmer an denselben vom 7. Juni 1553. Mehrere Mittheilungen aus dieser Sammlung werden gewiß sehr willkommen seyn. — 9) Etwas zum Andenken an die Auswanderung der evangelischen Salzburger im Jahre 1732, und von den Wiedertäufern im Salzburgischen, im sechzehnten Jahrhundert von D. G. Veesenmeyer. — 10) Kirchengeschichtliche Miscellen von M. Chr. Ad. Peschek. Nämlich: merkwürdige Wirksamkeit des päpstlichen Missionärs und Redners Capistranus in Deutschland, besonders 1453 in Görlitz. Christoph Peschek, ein Beispiel der Grausamkeit der Jesuiten gegen die böhmischen Protestanten im siebzehnten Jahrhundert. Markus Schwaner, ein Quäker, eine merkwürdige Inquisitionsgeschichte aus der Oberlausitz (Zittau) vom Jahre 1676.

Inquisition zu Görlitz gegen die Wittwe eines der Heterodoxie verdächtig gewesenen Geistlichen im J. 1692.

Kirchengeschichtliche Abhandlungen von D. J. G. V. Engelhardt. Erlangen, 1832. 318 S. 8.

1) Der Abt Joachim und das ewige Evangelium. Der Hr. Vf., welcher über diesen Gegenstand schon früher drei Programme geschrieben hat, erläutert hier denselben von neuem auf eine sehr lehrreiche Weise, indem er sowohl über den Introductorius in ev. aet., dessen Inhalt und Entstehung in der schwärmerischen Parthey der Franciscaner, als über den Zusammenhang desselben mit den Schriften des Joachim ausführliche Nachweisungen aus den Quellen gibt. Der vollständige Auszug aus der Hauptschrift Joachims, dem liber concordiae V. et N. T. ist bei der großen Seltenheit derselben sehr willkommen. Nur darin können wir dem Vf. immer noch nicht beistimmen, daß die Franciscaner die drei Bücher des Joachim liber concordiarum, apocalypsis nova und psalterium X chordarum schlechthin das Evang. aet. genannt hätten, und daß sonach dieses Evang. aet. aus jenen drei Büchern bestanden habe. Nach unserer Meinung war den schwärmerischen Franciscanern Evang. aet. die neue Heilslehre, welche als die Lehre des heiligen Geistes die Lehre Christi verdrängen sollte (Guil. de S. Amore: Evangelium Spiritus Sancti s. Evangelium aeternum, quo adveniente evacuabitur, ut dicunt, Evangelium Christi). Als ersten Verkündiger desselben betrachteten sie den Joachim, und insofern sagten sie auch, daß jene drei Bücher die ersten Bücher des Evang. aet. seyen, oder diejenigen, in welchen zuerst jene Heilslehre verkündet worden sey: der Introductorius war aber nicht eine Einleitung in diese drei Bücher, sondern in diese Heilslehre selbst, und hieß, insofern er ebenfalls dieselbe enthielt, auch selbst zuweilen Evang. aeternum. Deutlich geht übrigens aus den von dem Vf. mitgetheilten Auszügen hervor, wie vieles die schwärme-

rischen Franciscaner in die prophetisch dunkeln Ausdrücke des Joachim legten, was nach seinem Sinne nicht in denselben lag. Joachim ist trotz aller Klagen über den Verfall der Kirche doch ein treuer Anhänger des Papstthums, und denkt an keine neue der Erneuerung der Kirche zum Grunde zu legende Lehre. Er verheißt der römischen Kirche beständige Dauer (S. 56), und verlangt, daß alle Auslegung mit dem Glauben der Kirche übereinstimme (S. 59). Das ewige Evangelium, welches nach seinem Comm. in Ieremiam bei der Erneuerung der Kirche verkündet werden soll (S. 53), ist aus Apoc. 14, 6 entlehnt, und kann ihm nur das zu neuem Leben gelangende Evangelium Christi seyn. Wir hätten gewünscht, daß der Vf. die Stellen, in welchen Joachim desselben gedenkt, im Originale beigefügt hätte. Daß die Schriften des Joachim übrigens von den Minoriten interpolirt sind, was der Vf. S. 54 bezweifelt, ist bei mehreren Weissagungen, welche dieselben auf sich bezogen (gesammelt in den Act. SS. Maii T. VII, p. 142 ss.), wohl nicht zu bezweifeln. Auch die vorgebliche Weissagung der heiligen Hildegardis, deren S. 30 gedacht wird, ist untergeschoben, s. Act. SS. Sept. T. V, p. 675. — 2) Die Bogomilen. Zuerst Bemerkungen über die Visio Esaiae, welche von den Bogomilen gebraucht wurde, und den doppelten Text derselben nach der von Laurence herausgegebenen äthiopischen Uebersetzung, und dem Venet. 1522 erschienenen alten lateinischen Texte. Beide Texte sind im Anhange beigefügt. Dann wird das Hervortreten der Bogomilen unter Alexius Comnenus erzählt, und ihre Lehre dargestellt. Ihre Lehre soll ein Gemisch aus syrisch gnostischen und messalianischen Sätzen seyn. Der Vf. versucht die Spuren nachzuweisen, aus denen die Erhaltung dieser Ketzereien bis auf die fraglichen Zeiten erhelle, und entwickelt dabei eine sehr reiche, dem Leser lehrreiche Belesenheit in der ganzen hierher gehörigen Litteratur. — 3) Amalrich von Bena.

Ebenfalls eine geordnete und vollständige Zusammenstellung aus den Quellen über diesen Mann, der uns um so merkwürdiger scheint, da wir ihn für den Vater der Secte des freien Geistes halten (s. m. KG. Bd. 2, Abth. 2, Aufl. 3, S. 408 ff. 626 ff.). Daß indeß Amalrich seine Lehre von drei Weltaltern aus Joachims Schriften geschöpft habe, möchten wir bezweifeln. — 4) Zur Geschichte der Dreieinigkeitslehre im zwölften Jahrhundert. Es ist bekannt, daß Petrus Lombardus von Joachim Abt von Floris wegen seiner Dreieinigkeitslehre angegriffen, aber von dem vierten Laterанconcile für rechtgläubig erklärt worden ist. Der Vf. zeigt, daß der Angriff Joachims nicht, wie von Einigen geglaubt worden ist, in einer besondern Schrift geschehen sey, sondern sich in dem ersten Buche des Psalterium finde. Er gibt ausführliche Auszüge aus den hierher gehörigen Distinctionen desselben, und theilt dann die Urtheile des Thomas von Aquino, des Petavius und Papebrochius über den Angriff des Joachim mit. — 5) Ueber Ratherius von Verona. Es wird auf die vollständige Ausgabe der Schriften dieses Mannes, welche für die Charakteristik des zehnten Jahrhunderts so merkwürdig sind, durch die Brüder Ballerini Veronae 1765 hingewiesen. Nach der von diesen Herausgebern verfaßten vita wird eine kurze Lebensbeschreibung des Ratherius gegeben, und die durch verschiedene Lebensereignisse veranlaßten Schriften werden an ihrem Orte theils bloß angedeutet, theils ihrem Inhalte nach beschrieben. Wir wünschen von dem gelehrten Verfasser mehr Gaben dieser Art, so belehrende Abhandlungen über so interessante Gegenstände, zu erhalten.

III. Quellen der Kirchengeschichte und kirchliche Litteratur bis zur Reformation.

1. Patristik.

Chrestomathia patristica. Pars I. Selecta Apocrypho-

rum et Patrum de Christo et Apostolis, uti et Patrum Apostolicorum, in usum lectionum academicarum collegit D. H. I. Royaards. Traiecti ad Rhenum 1831. 96 S. 8.

Der Vf. beabsichtigt eine Auswahl ausgezeichneter und charakteristischer Stellen aus allen Theilen der patristischen Litteratur, durch welche angehenden Theologen die erste Bekanntschaft mit den Kirchenvätern erleichtert würde. Der zweite Theil wird Selecta Patrum Graecorum, der dritte Patrum Latinorum enthalten. Die Auswahl ist zweckmäßig.

Codex Apocryphus Novi Testamenti, e libris editis et manuscriptis, maxime gallicanis, germanicis et italicis, collectus, recensitus notisque et prolegomenis illustratus opera et studio D. Io. Car. Thilo. Tom I. Lipsiae. 1832. CLX und 896 S. 8.

Dieser erste Theil eines lange ersehnten Werks erscheint ganz in der ausgezeichneten Gestalt, wie es sich von dem gründlich gelehrten, ebenso scharfsinnig als besonnen forschenden, und stets mit großer Umsicht und Genauigkeit arbeitenden Verfasser erwarten ließ, welcher keine Mühe und Kosten gespart hat, um für dieses Werk sowohl die einschlägliche gedruckte Litteratur, als auch die vorhandenen, theils gar nicht, theils nachlässig verglichenen Manuscripte in möglichster Vollständigkeit zu benutzen. Zu einer eindringenden Beurtheilung dieses Werkes, welches unserer Litteratur wahrhaft Ehre macht, ist hier kein Platz: wir müssen uns mit einer kurzen Inhaltsangabe begnügen. Dieser erste Theil enthält die apokryphischen Evangelien. Voran gehen ausführliche Prolegomena über die Codices, Ausgaben und Uebersetzungen derselben, durch welche für die kritische Behandlung des Textes die nothwendige Grundlage gegeben wird. Dann folgen die Bücher selbst in dieser Ordnung: 1) Historia Iosephi, fabri lignarii, arabice et lat. nach der Ausgabe

Wallin's, Leipzig, 1722. Der arabische Text ist von dem Hrn. Professor Rödiger durchgesehen, und in demselben sind manche von Wallin fälschlich als Fehler betrachtete Lesarten des Manuscripts restituirt. Der Hr. Herausgeber meint, daß diese historia ursprünglich zur Vorlesung am Feste des heiligen Joseph verfaßt, und besonders von den Kopten gebraucht worden sey. 2) **Evangelium infantiae Servatoris arab. et lat.** nach der Ausgabe von **Henr. Sike Trai. ad Rh. 1697**, von dem Hrn. Prof. Rödiger durchgesehen. 3) **Protevangelium Iacobi**, griech. Die frühern Ausgaben waren sämmtlich nur aus einem, wahrscheinlich jüngern, Manuscripte geflossen: hier wird der Text des alten **Cod. Paris. 1454** gegeben, von zwei andern pariser Manuscripten sind die Varianten vollständig, von dreien die merkwürdigeren hinzugefügt, ebenso wie die Varianten von zwei vaticanischen Codices, welche Birch im **Auctario** mitgetheilt hat, und von einem wiener für Birch verglichenen Codex. 4) **Evangelium Thomae Israelitae**, griech., von welchem sich bei Fabricius bloß der aus einem **Cod. Paris.** von Cotelerius herausgegebene Anfang findet, hier vollständig nach der Ausgabe von Mingarelli mit Zuziehung eines dresdner Codex herausgegeben. 5) **Evangelium de nativitate S. Mariae**, lateinisch, nach dem in den Werken des Hieronymus herausgegebenen, und auch von Fabricius aufgenommenen Texte. Zu der Anmerkung p. **XCIV** über das **Opus imperfectum in Matthaeum**, welches allerdings eine neue Untersuchung verdient, ist zu vergleichen v. Drey Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel S. **441**. 6) **Historia nativitatis Mariae et infantiae Salvatoris**, lateinisch, hier zuerst aus einem **Cod. Paris. saec. XIV** herausgegeben. Da hier die meisten Fabeln über die Familien- und Jugendgeschichte Jesu zusammengestellt sind, so hat der Vf. in der **Annotatio** zu diesem Buche seine trefflichen Nachweisungen über Alter, Ursprung, Veränderungen und

Wirkungen dieser Fabeln vereinigt. 7) **Evangelium Marcionis ex auctoritate veterum monumentorum descripsit Aug. Hahn, Theol. D. et P. P. O. in Acad. Lipsiensi.** Ein Versuch, dieses Evangelium, vorzüglich nach den Angaben des Tertullian und Epiphanius zu restituiren, gestützt auf die bekannten Untersuchungen des Herrn Vf.s in der Schrift: „das Evangelium Marcions in seiner ursprünglichen Gestalt, Königsberg 1823," die hier nur in Beziehung auf einige Stellen kleine Modificationen erlitten haben. Das erste Capitel versuchte der Herr Vf. auf diese Weise bereits in dem kirchenhistorischen Archive für 1825, St. 1, S. 67 zu restituiren. Daß in Einzelheiten hier manches ungewiß bleiben muß, versteht sich von selbst: im Ganzen erhält man indeß gewiß ein treues Bild dieses merkwürdigen Evangelii. 8) **Evangelium Nicodemi cum epistolis Pilati.** Von demselben findet sich bei Fabricius nur die lateinische Uebersetzung, und zwar in einem schlechten Texte: Birch hat zuerst den griechischen Text herausgegeben, aber so fehlerhaft, daß er fast unbrauchbar war. Hier werden beide Texte in einer ungleich bessern Gestalt gegeben, der griechische nach dem von Birch sehr ungenau benutzten Cod. Paris. mit Zuziehung mehrerer anderen Handschriften, der lateinische aus einem einsiedler Codex, von welchem Heß in seiner Bibliothek der heiligen Geschichte Th. 1, S. 437 eine Collation gegeben hatte, ebenfalls mit Benutzung anderer Manuscripte. Als Anhang folgen die *Ἀναφορὰ* und die *Παράδοσις Πιλάτου*. 9) **Codex Evangelii Ioannei Parisiis in sacro Templariorum tabulario asservatus.** Es ist dieß der Codex, von welchem Münter zuerst in Deutschland eine Notiz gab (vgl. Studien und Krit. Bd. 1, Heft 4, S. 818 ff.), welcher im vierzehnten Jahrhundert geschrieben seyn soll, und ein nach einem pantheistisch-naturalistischen Systeme verstümmeltes Evangelium Johannes enthält. Wir hegten schon früher den Verdacht, daß dieses Machwerk eben so wie der ganze

seit einiger Zeit hervorgetretene Templerorden ein Product der neuern Zeit sey, und diese Vermuthung ist durch die hier gegebene gründliche Untersuchung bestätigt. Das Pseudo-Evangelium wird zwar nicht vollständig abgedruckt; es ist aber eine vollständigere Collation desselben mit dem echten Evangelium Johannes mitgetheilt, als Münter gegeben hat. 10) **Liber S. Ioannis Apocryphus**, die apokryphische Schrift der Bogomilen und der katharischen Parthei der Concorezenser, welche Benoist in seiner **histoire des Albigeois** herausgegeben hat, und welche um die Zeit von 1180 — 1200 von den Bogomilen zu den Concorezensern gelangt und in's lateinische übersetzt zu seyn scheint (s. m. Kirchengesch. Bd. 2, Abth. 2, Aufl. 3, S. 611 Anm.). Sehr interessant war uns hier S. 885 Anm. die Nachweisung, daß wahrscheinlich diese Schrift im griechischen Originale noch in der S. Marcusbibliothek in Venedig vorhanden sey. Dieß ist der Inhalt des ersten Bandes dieses wichtigen Werkes, welches im Ganzen auf drei Bände berechnet ist. Den zweiten, welcher die apokryphischen Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen enthalten soll, hofft der Herausgeber im nächsten Jahre erscheinen lassen zu können; der dritte wird eine historische Einleitung in die gesammte neutestamentliche apokryphische Litteratur im Ganzen, und in die einzelnen Bücher derselben geben.

Vetus translatio Latina Visionis Iesaiae, libri V. T. pseudepigraphi, edita atque praefatione et notis illustrata ab I. C. L. Gieseler, D. Göttinger Pfingstprogramm. 1832.

Es ist dieß der Venetiis 1522 gedruckte lateinische Text, über welchen ich in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1832, Heft 1, S. 139 eine nähere litterarische Nachweisung gegeben habe. Durch die Güte des Hrn. D. Engelhardt, welcher seitdem diese Visio auch in seinen kirchenhistorischen Abhandlungen hat abdrucken lassen, erhielt ich eine Ab-

schrift des münchener Exemplars, durch die Güte des Hrn. Predigers Ahlmann eine des kopenhageners: nach diesen beiden Abschriften ist der vorstehende Abdruck gemacht. In der Einleitung wird zu zeigen versucht, daß das Martyrium Esaiae und die Visio oder das Anabaticon Es., welche in der von Laurence herausgegebenen äthiopischen Uebersetzung verbunden sind, zwei ursprünglich verschiedene Bücher seyen, das erste jüdischen, das zweite gnostischen Ursprungs. Die Visio ist denn auch immer von gnostischen Secten vorzüglich geschätzt, und selbst noch im Mittelalter von den Bogomilen und den Katharern gebraucht worden. Die vorliegende Uebersetzung scheint im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert von den Katharern aus einem von den Bogomilen ihnen zugekommenen griechischen Texte abgefaßt zu seyn. Die in den Noten bemerkten groben Uebersetzungsfehler beweisen die große Unkunde des Uebersetzers. In der vorliegenden Ausgabe sind gehörigen Ortes das von Majus bekannt gemachte lateinische, und das bei Epiphanius befindliche griechische Fragment dieser Visio beigefügt, die Ausgabe von Laurence ist in den Noten verglichen.

Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Litteratur der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts von Dr. J. Seb. v. Drey. Tübingen, 1832. 446 S. 8.

Die erste Hälfte dieser Schrift bildet die treffliche Abhandlung über die apostolischen Constitutionen, welche früher in der tübinger theologischen Quartalschrift erschienen, und von uns damals in den Studien und Krit., Jahrg. 1830, Heft 2, S. 464 f. mit der irrigen Vermuthung, daß Hr. Prof. Möhler Verfasser seyn möchte, angezeigt worden ist. Sie erscheint hier überarbeitet und vermehrt, wozu der Hr. Vf. besonders durch eine Recension des Hrn. Prof. Bickell in Schuncks Jahrbüchern der juristi-

schen Litteratur Veranlassung erhalten zu haben rühmt. Die von uns ebenfalls a. a. O. angezeigte Schrift des Hrn. D. Krabbe kam dem Hrn. Verf. erst später zu Gesicht, wird indeß an einigen Stellen noch ziemlich ausführlich berücksichtigt. Da wir hier nicht auf das Einzelne eingehen können, so verweisen wir in Beziehung auf diese erste Abtheilung auf unsere frühere Anzeige, wo wir das Resultat des Hrn. Vfs., welches auch hier unverändert geblieben ist, angegeben haben. Die zweite Abtheilung, die Untersuchungen über die apostolischen Kanones enthaltend, an äußerem Umfange noch stärker als die erste, ist hier neu hinzugekommen, und darf ebenfalls für eine bedeutende Bereicherung der patristischen Kritik gelten. Der Vf. weiset nach, daß ein Theil dieser Kanones aus den apostolischen Constitutionen, ein noch größerer aus den antiochenischen Kanones, einzelne andere aus den Kanones der Synoden von Neucäsarea, Nicäa, Laodicea, Constantinopel v. J. 394, und Chalcedon aus des Basilius Epist. Canon. und Ignatii epist. ad Philipp. geschöpft seyen, und daß sich auf diese Weise die Abkunft von zwei Drittheilen der Kanones ergebe. Die Sammlung sey allmählig und von Mehreren gemacht; die Gestalt, in welcher sie, aus funfzig Kanones bestehend, Dionysius exiguus übersetzt habe, könne sie erst nach der Mitte des fünften Jahrhunderts erhalten haben; später, nach dem Anfange des sechsten Jahrhunderts sey dieselbe von einem andern Sammler mit fünfunddreißig Kanones vermehrt, und mit den apostolischen Constitutionen in Verbindung gebracht worden; der Zweck beider Sammler sey gewesen, die Disciplin der Geistlichen durch Vorschriften zu regeln, denen theils ihr Alter, theils der Name der Apostel Ansehen und Eingang verschaffen sollte. Nachträglich mache ich hier noch aufmerksam auf:

M. Ed. Regenbrecht, diss. de canonibus Apostolorum et codice Ecclesiae Hispanae. Vratislav. 1828. 109 S. 8.,

welche nicht minder Beachtung verdient, dem Hrn. D. v. Drey aber entgangen zu seyn scheint. Sie trifft in den wesentlichen Resultaten ganz mit den Untersuchungen desselben überein, und beide Abhandlungen ergänzen sich, indem beide Forscher unabhängig von einander jeder seinen eigenen Weg verfolgt, auf eine belehrende Weise. Namentlich ist von Regenbrecht die litterarische Seite mehr hervorgehoben, die Abweichungen der Texte in den verschiedenen Ausgaben, und die ältesten Citate der Kanones finden sich vollständiger verzeichnet. Eigenthümlich ist ihm noch die Meinung S. 82, daß die Worte, durch welche in den Kanones die Apostel selbst redend eingeführt werden, erst im siebenten und achten Jahrhundert eingefügt worden seyen. Nicht minder wichtig ist der zweite Theil dieser Dissertation über die spanische oder sogenannte isidorische Sammlung. Der Verfasser hatte dabei die madrider Ausgabe (**Collectio Canonum Eccles. Hisp. 1808. Epistolae Decretales ac Rescripta Romanorum Pontificum 1821**), von welcher das berliner Exemplar noch das einzige in Deutschland vorhandene zu seyn scheint, vor Augen.

Möhler, über **Iustin. Apol. I, c. 6** gegen die Auslegung dieser Stelle von Neander (Kirchengesch. I, III, S. 1040) in der tübinger theologischen Quartalschrift, Jahrg. 1833, Heft 1, S. 49.

Es ist die Stelle: *ἀλλ' ἐκεῖνόν τε, καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα, καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.* Der Vf. übersetzt: „Diesen vielmehr, und den von ihm kommenden Sohn, der uns hiervon (von den bösen Engeln und ihren Thätigkeiten) und von der Schaar der andern (ihm) folgenden und ähnlich gewordenen, guten Engel unterrichtet hat u. s. w." Er construirt also wie Rößler Bibliothek der KV. I. S. 106. Wir hal-

ten die thalemann'sche Erklärung für richtig: docuit nos et angelos sibi ministrantes. Die Litteratur über diese Stelle s. Iustini Apologiae ed. Braun p. 84 sq. [a]).

Titi Flavii Clementis Alexandrini opera omnia recognovit Reinholdus Klotz. Lips. 1831. 1832. Bis jetzt 3 voll. fl. 8.

Dieser Ausgabe des Clemens, welche P. III der Bibliotheca sacra Patrum Ecclesiae Graecorum bildet, ist der sylburgische Text zum Grunde gelegt, mit demselben aber die potter'sche Ausgabe verglichen. Außerdem hat der Herausgeber auch andere Bemühungen um diese Werke berücksichtigt, und hin und wieder durch eigene Conjecturen verdorbenen Stellen aufzuhelfen gesucht. Dabei hat er namentlich auch ungedruckte pariser Scholien zum Clemens benutzt, welche dieser Ausgabe beigegeben werden sollen. In den vorliegenden drei Bänden ist der Text der vollständig erhaltenen Bücher des Clemens ganz enthalten: ein vierter Band wird die Fragmente, die annotatio critica und die Indices liefern.

Origenis opera omnia, quae graece vel latine tantum exstant et eius nomine circumferuntur. Ex variis editionibus et codicibus manu exaratis — ediderunt Carolus et Car. Vincent Delarue, Presbyteri et Monachi Bened. e Congr. S. Mauri, denuo recensuit, emendavit, castigavit D. Car. Henr. Ed. Lommatzsch. Tomus I. Auch mit dem besondern Titel: Origenis in Evang. Ioannis Commentarii, ex nova editionum Coloniensis et Parisiensis recognitione cum praefatione Aug. Neandri, integro utriusque Ruaei commentario, selectis Huetii aliorumque virorum observationibus edidit, prolegomena, animadversiones, excursus, indices et glossarium adiecit C. H. E. Lommatzsch. Berolini, 2 Partes. 1831. 1832. fl. 8.

---

a) Vgl. theol. Studien u. Krit. 1833. Heft 3. S. 772.

Wir wünschen dieser neuen Unternehmung glücklichen Fortgang, da die allein vollständige brauchbare Ausgabe des Origenes, die pariser, selten und theuer ist. Nach dem Plane des Herausgebers soll diese neue Ausgabe alles enthalten, was sich in der de la Rue'schen findet, mit Ausnahme der lateinischen Uebersetzung. Der folgende Theil soll die Homiliae in ev. Matthaei enthalten, dann sollen zuerst die griechisch, dann die lateinisch vorhandenen Schriften folgen, ein eigener Theil soll für die Indices, ein anderer für ein genaues Glossarium bestimmt seyn. Die vorliegenden beiden Theile enthalten den Commentar zum Johannes vollständig, und zum Schlusse ein Verzeichniß der in demselben citirten Bibelstellen. Die in den Prolegomenen versprochene Zusammenstellung der in diesem Commentare enthaltenen Fragmente des Herakleon haben wir nicht gefunden. Wir hätten übrigens für eine Ausgabe dieser Art ein größeres Format, und vorzüglich eine fortlaufende Angabe der Seitenzahlen der Ausgaben von Huetius und de la Rue für zweckmäßig gehalten.

Clemens von Alexandrien als Philosoph und Dichter, ein patristischer Versuch von D. F. R. Eylert. Leipzig, 1832. 60 S. 8.

voll lobenswerthen Eifers für patristisches Studium überhaupt, und für Clemens Alex. insbesondere. Nur sprudelt eine jugendliche Fülle noch zu sehr über, und hindert die philosophische Klarheit und die historische Schärfe und Präcision. Wir würden daher rathen, das beabsichtigte Handbuch der Patristik für academische Vorlesungen noch einige Jahre zurückzulegen.

De γνώσει Clementis Alex. et de vestigiis Neoplatonicae philosophiae in ea obviis comm. historica theologica. Scripsit Aug. Ferd. Daehne. Lips. 1831. XVI u. 112 S. 8.

Eine treffliche, sehr empfehlenswerthe Schrift. Sie handelt 1) über die Beschaffenheit der neuplatonischen

Philoſophie, über ihren Urheber und das Verhältniß des Clemens zu demſelben. 2) Ueber die πίστις und γνῶσις des Clemens, dann auch, ſofern ihm die Philoſophie Vermittlerin der γνῶσις war, über ſeine Anſichten von der Philoſophie, ihren Urſprung und Werth, endlich über die geheime gnoſtiſche Tradition, auf welche er ſich berief. Alles ſehr gründlich: nur iſt der Ausdruck S. 26: daß die πίστις eine todte Aufnahme der vollkommenen Religion ſey, verfehlt. 3) Ueber die dogmatiſche γνῶσις des Clemens und ihre Verwandtſchaft mit dem Neuplatonismus. Der Verf. findet das Eigenthümliche des Neuplatonismus in einem philoſophiſchen Myſticismus, nnd da er denſelben auch bei dem Clemens wiederfindet, ſo hält er es für wahrſcheinlich, daß zwiſchen demſelben und dem Ammonius Saccas, dem Stifter des Neuplatonismus, eine Verbindung ſtattgefunden, und daß Clemens vielleicht des Ammonius Vorträge benutzt habe. Wir möchten dagegen zuerſt erinnern, daß Clemens, wie es ſcheint, ein älterer Zeitgenoſſe des Ammonius war, und daß Ammonius bekanntlich ſeine Philoſophie (wenigſtens ſeine eigenthümliche Metaphyſik) nur als Geheimlehre vertrauten Schülern, alſo gewiß keinem Chriſten, mittheilte. Dann aber hatte die platoniſche Philoſophie ſchon vor dem Ammonius jenen myſtiſchen Charakter angenommen, was z. B. aus Philo hinlänglich erhellt: ſo daß deßhalb Clemens nicht erſt von dem Ammonius gelernt zu haben braucht. Die Berührungspuncte, welche der Vf. zwiſchen dem Plotinus, welcher uns der Repräſentant der Philoſophie des Ammonius iſt, und dem Clemens nachweiſet, laſſen ſich alle ſchon früher bei Philo und den Gnoſtikern auffinden, ſo die Lehre von Gott als τὸ ἓν und τὸ ὄν, welches über alles menſchliche Erkennen hinausliege, und welches man nur durch eine beſondere innere Erleuchtung ergreifen könne. Wie weit Clemens von dem neuplatoniſchen Pantheismus entfernt war, macht der Vf. ſelbſt bemerklich.

Daß dessenungeachtet eine Vergleichung clementinischer Sätze mit plotinischen für die Ersteren erläuternd seyn kann, brauchen wir nicht zu bemerken, und daß die von dem Vf. angestellte es ist, bezeugen wir mit Vergnügen.

Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa. Ein krit. Sendschreiben an Hrn. Consistorialrath Dr. Augusti zu Bonn von Dr. Joh. Carl Thilo. Mit einem Anhange bisher unbekannter Homilien des Eusebius von Alexandrien. Halle, 1832. 112 S. 8.

Schriften wie diese, in welcher sich eine umfassende und gründliche Kenntniß der patristischen Litteratur, und eine theils durch eigene Anschauung, theils durch Studium der Kataloge erworbene seltene Bekanntschaft mit den Manuscriptenvorräthen der ausgezeichnetsten Bibliotheken mit einer vorzüglichen kritischen und philologischen Befähigung zur Aufhellung eines historischen Gegenstandes verbinden, kommen nicht häufig vor, und müssen desto dringender als Muster historischer Forschungen zum Studium empfohlen werden. Hr. Oberconsistorialrath Augusti hat bekanntlich 1829 Eusebii Emeseni Opuscula (s. Stud. u. Krit. 1830, Heft 2, S. 462), und unter denselben zuerst drei Reden aus wiener Codd. herausgegeben. Hr. Dr. Thilo weiset nach, daß die dritte derselben sich unter den fälschlich dem Chrysostomus zugeschriebenen Homilien finde; daß der Anhang derselben ein Theil einer andern pseudochrysostomischen Homilie sey, von welcher ein anderes Fragment in den Parallelen des Johannes Damascenus als *Εὐσεβίου* bezeichnet werde; daß auch die wiener Handschriften den Verf. bloß Eusebius, nicht Eusebius v. Emesa nennen, und in der nanischen Handschrift *Εὐσεβίου τινὸς ἐπισκόπου* stehe; daß aber die erste und zweite der von Augusti herausgegebenen Reden von Leo Allatius auf den Grund von Handschriften einem Eusebius Alexandrinus beigelegt

werden. Nun gibt der Verf. ein mit eben so unermüdlichem Fleiße, als kritischem Scharfsinne abgefaßtes Verzeichniß von sechzehn Reden, welche theils nach dem Zeugnisse von Handschriften demselben Eusebius von Alexandrien zugeschrieben werden müssen, theils sich unter den pseudochrysostomischen Homilien finden, und dadurch, daß sich in ihnen Fragmente zeigen, welche in den Parallelen des Johannes Damascenus jenem Eusebius zukommen, als Werke desselben Verfassers nachgewiesen werden. Bei jeder Rede wird, so weit dieß mit Hülfe von Katalogen möglich ist, nachgewiesen, in welchen Bibliotheken sich Manuscripte derselben finden. Zugleich wird auch die Identität des Verfassers, so weit dieß aus den gedruckten Reden und Fragmenten geschehen kann, dargethan. Wer nun aber dieser Eusebius Alexandrinus, der zuweilen auch Mönch, Bischof, Erzbischof, Patriarch, Papa genannt wird, gewesen sey, ist ungewiß: denn ein alexandrinischer Bischof dieses Namens, der hierher gezogen werden könnte, findet sich nicht. Die augustische Vermuthung, daß derselbe mit dem Eusebius von Emesa eine Person seyn möge, wird widerlegt. Es werden nämlich die echten Fragmente des Eusebius von Emesa nachgewiesen, wobei zugleich erhellet, daß mehrere der in die augustische Ausgabe aufgenommenen Fragmente demselben nicht angehören, andere von ihm noch vorhandene Schriften aber dort übergangen sind: dann wird die Verschiedenheit dieser echten Reste und der unter dem Namen des Eusebius v. Alex. erhaltenen Schriften dargethan. Hr. Dr. Thilo kann über den letzteren auch nur Vermuthungen geben. S. 55 schwankt er noch zwischen dem Eusebius, einem der vier langen Brüder im Anfange des fünften Jahrhunderts, und einem andern, der in den origenistischen Streitigkeiten unter Justinianus erscheint: später gibt er der zweiten Vermuthung den Vorzug. Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts sey erst die in diesen Reden herrschende dra-

matisirende Manier recht üblich geworden: nach dem Eindrucke, welchen er von einer reichen Lectüre griechischer Homilien aus dem vierten bis zum zwölften Jahrhundert habe, schienen ihm die fraglichen erst dem sechsten Jahrhundert anzugehören. Natürlich wird dadurch die Frage über das Verhältniß derselben zum Evangelium Nikodemi dahin beantwortet, daß in jenen dieses benützt worden sey, nicht umgekehrt. Wir möchten gegen die Feststellung des sechsten Jahrhunderts für diese Reden nur eins erinnern. Die eine derselben, eine Rede über die Taufe des Herrn, bezieht sich auf eine an dem vorhergegangenen Tage über die Geburt des Herrn gehaltene Rede (s. S. 26). Dadurch scheint die alte Epiphanienfeier, welche Taufe und Geburt zusammenfaßte, kenntlich gemacht zu werden, welche in der katholischen Kirche bekanntlich am längsten in Aegypten, aber auch dort nur bis zum dritten ökumenischen Concil bestand. Angehängt sind die Texte von vier Reden, welche sich in den Ausgaben des Chrysostomus unter den spuriis finden, und welche nach den Nachweisungen des Verf.'s dem Eusebius von Alex. angehören.

G. Chr. F. Lücke Quaestionum ac Vindiciarum Didymianarum Partic. III. (Göttingisches Pfingstprogramm 1830). Partic. IV. (Osterprogramm 1832).

In diesen beiden Programmen wird die Ausgabe des Commentars des Didymus zu den katholischen Briefen nach der lateinischen Uebersetzung des Cassiodorus, und der Originalfragmente, welche der Herausgeber in den Scholien bei Matthäi entdeckt hat, vollendet (s. Stud. u. Krit. 1830 Heft 2 S. 463). Partic. III enthält den Commentar zu den beiden Briefen Petri, Part. IV zu den Briefen Jakobi und Judä.

De Synesio Philosopho, Libyae Pentapoleos Metropolita, comm. quam ad gradum Licentiati theologiae rite capessendum publico eruditorum examini verecunde

submittit Aemil. Theod. Clausen. Hafniae, 1831. 235 S. kl. 8.

Eine sehr tüchtige Arbeit, wie sie Synesius schon lange verdiente. Man wird hier alles, was sich über die Lebensverhältnisse, die Studien und Schriften dieses Mannes, wie dasjenige, was sich aus seinen Schriften über die kirchlichen und politischen Verhältnisse seiner Zeit, insbesondere von Pentapolis, beibringen läßt, mit großem Fleiße zusammengestellt und mit Gelehrsamkeit und gutem Urtheile erläutert finden. Für die Kirchengeschichte sind besonders wichtig die Erörterungen über die merkwürdige Wahl des Synesius zum Bischofe, über die Excommunication des Andronicus, Präfecten von Pentapolis, über die kirchlichen Verhältnisse von Pentapolis und des dortigen Metropoliten zu dem Bischofe von Alexandrien, und über die kirchliche Geographie von Pentapolis. Eine verdienstliche Beilage ist eine Tabelle, in welcher die in den Ausgaben ohne Ordnung zusammengestellten Briefe in die richtige Zeitordnung gebracht werden.

Des Johannes Chrysostomus auserwählte Homilien, übersetzt und mit einer Einleitung über Johannes Chrysostomus, den Homileten, mit Vorbemerkungen und Anmerkungen versehen von Dr. Phil. Mayer. Nürnberg, 1830. 232 S. 8.

Diese Arbeit, die von fleißigem Studium der Quellen und der neuen kirchenhistorischen Litteratur zeugt, ist ganz geeignet für ihren Zweck, zunächst Studirenden, sodann auch Geistlichen, welche nicht selbst schon vertraute Bekanntschaft mit den Kirchenvätern pflegen, den Chrysostomus näher bekannt zu machen, und dadurch Lust und Liebe zur Patristik überhaupt bei ihnen zu erwecken. Des Vf.'s vorzüglichster Führer auf diesem Felde ist Neander, und so findet man von dessen Ansichten und Urtheilen hier manche Anklänge wieder, obgleich der Verf. keineswegs auf Selbstständigkeit verzichtet. Zunächst hat derselbe die fünf

Homilien von der Unbegreiflichkeit Gottes wider die Anomöer zur Uebersetzung ausgewählt, von denen indeß in diesem Bande nur die ersten drei erscheinen, da die voranstehende Abhandlung über Chrysostomus, den Homileten, mehr als die Hälfte des Raumes einnimmt. Zur Einleitung in jene Reden gehen Bemerkungen über die Anomöer voraus, die recht lehrreich sind, obgleich das ungünstige Vorurtheil des Verf.'s gegen die Häupter derselben, eben so wie in der ersten Abhandlung die Eingenommenheit desselben für den Chrysostomus ihn hin und wieder doch über die Grenzen des historisch Nachzuweisenden hinausgeführt haben dürfte.

Thascius Cäcilius Cyprianus, Bischof von Carthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken von Dr. Friedr. Wilh. Rettberg. Göttingen, 1831. 399 S. 8.

Die Monographieen über ausgezeichnete Kirchenväter, wie sie nach Neanders Vorgange in den neuesten Zeiten zahlreich erschienen sind, haben gewiß der Kirchengeschichte vielfachen Nutzen gebracht, obgleich sie zum Theil an einer gewissen Einseitigkeit leiden, zu welcher das Interesse, welches der Biograph nothwendig für seinen Helden bei sich erwecken muß, leicht verlocken kann. Daher findet sich zuweilen in den Arbeiten dieser Art das Verhältniß des Helden zu seiner Zeit oft überschätzt, zuweilen wird der Biograph zum einseitigen Apologeten und Panegyristen. Der vorliegenden Biographie darf man nachrühmen, daß sie diese Gefahr glücklich vermieden habe, und sich außerdem durch fleißiges Studium und gefällige Darstellung auszeichne. Nur möchten wir den Hrn. Verf. vor einer rhetorischen Richtung warnen, welche so leicht der historischen Genauigkeit Eintrag thut, und vor einer psychologischen Nachspürung der Motive, welche über die historischen Data hinausgeht. Die Schrift erzählt nach einer Einleitung über den Zustand des christlichen Occidents und

der afrikanischen Kirche um die Mitte des dritten Jahrhunderts zuerst das Leben Cyprians, handelt dann von dessen Schriften, und sucht endlich die christliche Ueberzeugung Cyprians im Zusammenhange darzulegen. Wir erlauben uns noch einige Bemerkungen über Einzelnes. Zu S. 8: dem Montanismus dürfte die rohe Form des Chiliasmus wohl nicht gewichen seyn, da er vielmehr dieselbe pflegte. Zu S. 58: Mit den oblationes für Märtyrer hat noch Niemand die katholischen Seelmessen verglichen. S. 60 geschieht dem Cyprian großes Unrecht, wenn sein Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit deßhalb als Affectation bezweifelt wird, weil er der ersten Forderung derselben, der Theilnahme an dem heidnischen Opferritus, sich entzogen habe. Der Grundsatz, Gott mehr gehorchen zu müssen, als Menschen, ist zwar oft gemißbraucht, fand aber in diesem Falle doch die rechtmäßigste Anwendung, mit welcher übrigens der strengste Gehorsam gegen die Obrigkeit in allen erlaubten Dingen zusammen bestehen konnte, und bei Cyprian gewiß zusammen bestand. S. 65 vermissen wir den eigentlichen Grund des Einflusses der Märtyrer auf die Wiederaufnahme der Gefallenen. Die Märtyrer waren die edelsten Glieder des Leibes Christi, die Gemeinschaft mit ihnen also der Stolz der Gemeinde. Um mit ihnen in Gemeinschaft zu bleiben, mußte man aber auch mit denen in Gemeinschaft seyn, mit denen sie in Gemeinschaft waren. Mied man also fortwährend die lapsos, mit denen die Märtyrer wieder in Gemeinschaft getreten waren, so trennte man sich dadurch auch von den Märtyrern. Daher die Drohung derselben an den Cyprian Ep. 16: Optamus te cum sanctis Martyribus pacem habere. — Bei der Entwickelung der theologischen Lehrsätze des Cyprianus hätten wir eine fortgehende Vergleichung des Tertullian gewünscht, weil dadurch die Abhängigkeit des Ersteren von dem Letzteren noch mehr an's Licht getreten wäre, und manche Lehrsätze Cyprians selbst

noch mehr hätten verdeutlicht werden können. S. 321 wird zur Lehre von der imago Dei eine Stelle über die similitudo divina angeführt, welche bekanntlich ganz etwas anderes ist. S. 335 ff. wird behauptet, Cyprian habe in Brod und Wein des Abendmahls Leib und Blut Christi als wirklich gegenwärtig gedacht. Die Stellen, in denen er Brod und Wein schlechthin Leib und Blut nennt, können natürlich nichts beweisen: denn welche Ansicht vom Abendmahle könnte diese Benennung ablehnen? Daß er aber, auch hier mit Tertullian völlig einstimmig, in Brod und Wein nur Symbole des Leibes und Blutes sah, beweiset insbesondere die Stelle aus Ep. 63: videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi etc. Der Zusammenhang ist dieser: Wein und Wasser müssen zum Gebrauche beim Abendmahle gemischt werden, weil, wenn Eins fehlte, das Symbol der Vereinigung Christi mit der Gemeinde unvollständig seyn würde. So wie das Wasser Symbol des Volkes, der Gemeinde, so ist der Wein Symbol des Blutes Christi.

Noch machen wir hier auf zwei für die Patristik beachtungswerthe Artikel des vor Kurzem gestorbenen Consistorialrathes v. Coelln, in Ersch und Gruber's Encyclopädie aufmerksam, nämlich über Cyrillus von Jerusalem Th. XXII S. 148 und über Hieronymus Sect. II Th. VIII S. 72 und gehen dann zu den vielen neu erschienenen Anecdotis über, deren Zahl indeß weit bedeutender als ihr Werth ist.

Vita D. Aur. Augustini Episc. Hipponensis auctore incerto. Ex antiquo codice nunc primum edidit Andr. Guil. Cramer. Kiliae in libr. Univers. 1832. XXIV u. 118 S. 8.

Der verewigte Etatsrath Cramer hat diese vita aus einem Codex des dreizehnten Jahrhunderts, welchen er früher einmal in Idstein im Nassauischen erworben hatte, und welcher außerdem noch die vitae des Norbertus und

Bernhardus enthält, herausgegeben und seinem Collegen Eckermann zur Feier des Jubiläums desselben gewidmet. Es ist dieselbe fast ganz zur ersten Hälfte aus den Confessionen des Augustinus, zur zweiten aus des Possidius vita Augustini ausgeschrieben. Nur Sect. I cap. 28 ist aus den Retractationen excerpirt, und Sect. II c. 8 eine Relation von der vorgeblichen Disputation des Augustinus mit dem Felicianus aus dem darüber erdichteten Buche hinzugefügt. Sect. I c. 30 befindet sich auch die bekannte Sage von der Entstehung des ambrosianischen Lobgesanges bei der Taufe des Augustinus eingeschaltet. Der Verf. dieser vita gehört ohne Zweifel in's Mittelalter: hin und wieder scheint er uns indeß eine gute Lesart für seine Quellen aufbewahrt zu haben, so Sect. II c. 13 für Possidius c. 23 clerici statt laici. Des Herausgebers Noten enthalten über den Sprachgebrauch der augustinischen Zeit, namentlich den juristischen, manches Bemerkenswerthe.

Notice d'un Manuscrit latin etc. par M. Guérard in den Notices et Extraits des Manuscrits de la Biblioth. du Roi T. XII. (Paris 1831. 4.) P. II p. 75.

Der übrige Inhalt des Mspts. wird kurz angegeben, weitläuftiger aber über die darin enthaltenen Carmina Fortunati berichtet. Aus den mitgetheilten Varianten ersieht man, daß die Ausgaben des Fortunatus aus diesem Mspt. noch häufig verbessert werden können. Außerdem werden 28 ungedruckte Gedichte desselben mitgetheilt. Zu bemerken ist noch, daß das Gedicht de Phoenice, welches oft dem Lactantius beigelegt worden ist, sich hier unter den Gedichten des Fortunatus findet.

SS. Episcoporum Nicetae et Paulini scripta ex Vaticanis Codicibus edita. Accedit eiusdem S. Nicetae opusculum aliud Chisiani Codicis emendatum; item Episcopologii Aquileiensis antiquum fragmentum ex Cod. Vat. editum. Romae, 1827. XII u. 72 S. Fol.

Dieser Sammlung von Anecdotis, welche wir dem un-

ermüdlichen Angelus Maius verdanken, kann ich selbst jetzt nicht habhaft werden, und muß daher über sie nur aus der auch an sich bemerkenswerthen Anzeige meines Freundes Lücke (Götting. G. A. Dec. 1831 S. 1889) berichten. Sie enthält zuerst drei bisher unbekannte Werke des Nicetas, De ratione fidei, De Spir. S. potentia und De diversis appellationibus Domino nostro I. Ch. convenientibus, die indeß weder in historischer noch dogmatischer Hinsicht bedeutend sind. Hinzugefügt sind desselben Nicetas schon edirte Explanatio symboli habita ad competentes, und die von Mich. Denis herausgegebenen sechs Fragmente aus der Schrift des Nicetas ad Competentes. Dann folgt Pars Episcopologii Aquilei. von dem Jahr 452 bis 628, von Wichtigkeit für die Geschichte des Schisma zwischen Aquileja und Rom, und mit manchen anderen interessanten kirchenhistorischen Notizen. Die Ordnung der Bischöfe weicht von der in de Rubeis Monum. Eccles. Aquilei. zum Theil ab. Endlich werden zwei unedirte Carmina des Paulinus von Nola mitgetheilt, das Eine eine Art Sünden- und Glaubensbekenntniß, das Andere ein Carmen ad Deum de domesticis suis calamitatibus. In der Vorrede geht der Herausgeber auf die Untersuchung über die unbekannte Person des Nicetas ein. Er beweiset, daß die herausgegebenen Schriften desselben in die Mitte des fünften Jahrhunderts gehören, weiset in dieser Zeit einen Bischof von Aquileja, und einen dacischen Bischof dieses Namens nach, und entscheidet sich endlich für den Ersten, als den Verf. jener Schriften. Hr. Consistorialrath Lücke beweiset dagegen besonders aus Gennadii de illustr. vir. c. 22, daß mit größerer Wahrscheinlichkeit ein dacischer Bischof Nicetas von Romatiana oder Romesiana, ein Freund des Paulinus von Nola, für den Verf. gehalten werde. Das Nähere muß in der angeführten Anzeige nachgelesen werden.

Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codd. edita ab Angelo Maio. Tom. IV. Romae, 1831.

XVI. 96 u. 718 S. Tom. V. 1831. XXXII. 462 u. 254 S. gr. 4.

T. IV P. I. enthält die Acten einer griechischen Synode vom J. 1160, welche über den Ausspruch Christi: der Vater ist größer als ich, entscheidet, aus einem in der vaticanischen Bibliothek aufbewahrten Originalexemplare. P. II. Codices Arabici, vel a Christianis scripti, vel ad religionem Christianam spectantes, die Beschreibung von 787 Codd., welche größtentheils noch von den gelehrten Maroniten Stephan Evodius und Joseph Simon Assemani herrührt. Die Codd. enthalten Bibelübersetzungen, Acten morgenländischer Synoden, liturgische Schriften, Uebersetzungen griechischer Kirchenväter, Schriften orientalischer Kirchenlehrer, christliche Chroniken, Heiligenleben u. s. w., und so ist hier auch der christlichen Kirchengeschichte noch manche bedeutende Quelle zu eröffnen. Es folgen (p. 636) 65 Codd. Persici Bibl. Vat. und (p. 652) 61 Codd. Turcici Bibl. Vat. Zuletzt zwei historische Fragmente des Jos. Simon Assemani über die christlichen Völker des alten Patriarchats von Antiochien, und über die häretischen Bücher der Orientalen und deren Widerlegungen, italienisch.

T. V P. I. Inscriptionum Christianarum P. I. Dieser von Angelus Majus veranstalteten Sammlung liegt die handschriftlich in der vaticanischen Bibliothek aufbewahrte Sammlung seines Vorgängers Gaetano Marini zum Grunde, welche er theils durch Weglassung der Werke der christlichen Kunst abgekürzt, theils aus andern Quellen vermehrt und überarbeitet hat. Die Inschriften sind theils griechisch, größtentheils lateinisch. P. II. Fortsetzung des Verzeichnisses der morgenländischen Handschriften, nämlich 1. Codices Chald. s. Syriaci Vaticani Assemaniani von Nr. 258—459, eine Fortsetzung des in zwei Folianten von den Assemanis herausgegebenen Katalogs. 2. App. ad Catal. codd. Hebraic. Bibl. Vat., Fortsetzung des in Bibl. Orient. P. I erschienenen Katalogs. 3. Codd. Aethiop. 71,

unter denen auch das Buch Henoch. 4. Codd. Slavici. 5. Codd. Indici et Sinici. 6. Coptici. 7. Armeniaci. 8. Iberici.

Philonis anecdota in Classicorum auctorum e Vatic. Codd. editorum Tom. IV curante Angelo Maio (Romae, 1831. gr. 8.) p. 402 ss.

Es erscheinen hier zuerst von neuem die Bücher De cophini festo und De honorandis parentibus, welche der Herausgeber schon 1818 aus einer florentinischen Handschrift edirt hatte, mit hin und wieder berichtigtem Texte. Neu hinzugekommen sind aber Philonis ex opere in Exodum selectae quaestiones (über die Cherubim und das ἱλαστήριον), welche zugleich mit der von Aucher herausgegebenen armenischen Uebersetzung (vgl. Studien u. Krit. 1831 Heft 3 S. 616) verglichen werden.

2. Quellen der Kirchengeschichte und kirchliche Litteratur des Mittelalters.

Wir wollen hier zunächst das Verzeichniß der Anecdota durch die Aufzählung der dem Mittelalter angehörigen fortsetzen. Mehrere hier anzuführende finden sich in der Sammlung

Ἀνέκδοτα. Anecdota Graeca e codd. regiis descripsit, annotatione illustravit I. Fr. Boissonade. Paris. Vol. I. 1829. II. 1830. III. 1831.

obgleich sämmtlich von untergeordnetem Werthe. Wir machen nur aufmerksam auf vol. I p. 1 das Gnomologion des Joh. Georgides, eines Mönchs ungewissen Zeitalters. Seine Sentenzen sind theils aus Kirchenvätern, theils aus classischen Schriftstellern gesammelt. p. 109 ss. Apophthegmen aus verschiedenen Kirchenvätern. p. 313 zwei panegyrische Reden von Gregorius dem Cyprier, Patriarch von Konstantinopel, die Eine zu Ehren des Michael Paläologus, die Andere des Andronikus Paläologus im dreizehnten Jahrhundert. Von den Werken dieses Gre-

gorius (vgl. über ihn des Patriarchen Gregorius aus Cypern Selbstbiographie, herausgeg. von Dr. F. C. Matthiä. Frankf. a. M. 1817. 4.) wird eine Ausgabe angekündigt. p. 436 eine dramatische Darstellung des Sündenfalls von einem Ignatius. vol. II p. 269 eine Chrie des Gregorius von Cypern. p. 409. Lobrede auf einen Thaumaturgen Aninas von Theodorus Hyrtakenus, einem um 1300 eben so angesehenen, als schwülstigen Rhetor. vol. III p. 1. Eine Lobrede auf die heilige Jungfrau, und eine Beschreibung des Gartens der heiligen Anna von demselben Theodorus Hyrtakenus. p. 71. Lobrede auf die heilige Jungfrau von Johannes Gabras, wahrscheinlich aus demselben Zeitalter.

Notice des scholies inédits de Basile de Césarée sur s. Grégoire de Nazianse par M. Boissonade in den Notices et Extraits des Mss. de la Bibl. du Roi Tom. XI (Paris, 1827. 4.) P. II p. 55 ss.

Basilius, Bischof von Cäsarea in Kappadocien im zehnten Jahrhundert, nimmt unter den Scholiasten Gregors einen ausgezeichneten Platz ein. Zur Probe werden hier die Scholien zu den beiden Reden gegen den Kaiser Julianus, und zu der Lobrede auf den Heron mitgetheilt. Vorn die Dedication des Buches an den Kaiser Constantinus (Porphyrogenneta). Beachtung verdienen auch die gelehrten grammatischen und kritischen Noten des Herausgebers.

Eustathii Metropolitae Thessalonic. opuscula. Accedunt Trapezuntinae historiae scriptores Panaretus et Eugenicus. Nunc primum edidit Th. L. Fr. Tafel. Francof. ad M., 1832. XXIV. 418. XLII S. gr. 4.

Der berühmte Commentator des Homer (um das J. 1170 lebend) erscheint hier auch als theologischer Schriftsteller. Es werden Predigten, Aufsätze verschiedenen Inhalts, unter denen zwei Abhandlungen über das Mönchswesen, und 76 Briefe von ihm hier geboten. Sie sind für

die Geschichte der Sitten, wie für die Kirchengeschichte des zwölften Jahrhunderts nicht unbedeutend: namentlich findet sich vieles zur Charakteristik des griechischen Mönchthums jener Zeit, zur Geschichte der kirchlichen Gebräuche, des Verhältnisses der Griechen und Lateiner und der Kreuzzüge.

Annae Comnenae Supplementa, historiam ecclesiasticam Graecorum saec. XI et XII spectantia. Accedunt Acta Synodi Constantinopolitanae in Soterichi Panteugoni dogmata de Christi crucifixi sacrificio habitae. Ed. Th. L. Fr. Tafel. Tubingae, 1832. XVIII u. 24 S. gr. 4.

Unserem ehrwürdigen Reuß zu seinem auf den 24. Sept. 1832 gefallenen Jubiläum von der Universität seines Vaterlandes mit anerkennenden und glückwünschenden Worten dargebracht. Es sind Mittheilungen aus des Nicetas Acominatus († nach 1206) thesaurus orthodoxiae nach einem pariser Codex. Zuerst Varianten zu den von Angelus Majus (Scriptt. vett. T. IV P. I. s. oben S. 1176) herausgegebenen Acten der griechischen Synode vom J. 1160, die von Nicetas ganz aufgenommen sind. Dann Berichtigungen des von Montfaucon in seiner Palaeographia Graeca mitgetheilten Index des Thesaurus. Das wichtigste ist aber der Abdruck des 23. Buches und eines Theiles des 24. dieses Werkes. Es sind Berichte über theologische Zänkereien, die an sich zwar unbedeutend sind, aber doch den Zustand der griechischen Kirche jener Zeit recht deutlich machen. In der Einleitung bringt der Verfasser bei, was sich darüber in den byzantinischen Geschichtswerken findet. In dem 23. Buche werden die Streitigkeiten unter dem Kaiser Alexius erzählt, zuerst mit einem Johannes Italus, der durch die alte Philosophie zu Meinungen gebracht war, welche die damalige Theologie in ihrem Todtenschlafe störten, dann mit dem Eustratius, Metropoliten von Nicäa, wegen der Behauptung, daß die Menschheit

Christi sich im Knechtsverhältnisse zu Gott befinde, endlich gegen Leo, Bischof von Chalcedon, welcher die Tempelberaubungen, welche sich der Kaiser erlaubte, heftig tadelte, und dabei behauptete, daß die Materie der heiligen Bilder, auch nach der Zerstörung der Form, heilig bliebe. Aus dem 24. Buche ist der Theil mitgetheilt, welcher den Streit des Soterichus Panteugonus über die Worte der Liturgie: σὺ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος unter K. Manuel Comnenus erzählt. Soterichus mußte den Irrthum widerrufen, daß sich Christus als Opfer nicht der Trinität, sondern der Person des Vaters dargebracht habe, τῇ τοῦ πατρὸς ὑποστάσει, d. i. nicht, wie p. 15 übersetzt wird, patris substantiae, sondern patris subsistentiae, subiecto, personae. Eben so ist ὑποστατικῶς nicht substantialiter, sondern personaliter.

Anecdota ad historiam ecclesiasticam pertinentia, ed. F. H. Rheinwald. Partic. I continet Petri Abaelardi Dialogum inter Philosophum, Iudaeum et Christianum. Berolini, 1831. XII u. 132 S. 8.

Das vorliegende Gespräch, in welchem man den geistreichen und helldenkenden Abälard nicht verkennen kann, ist aus einem wiener Codex herausgegeben. Der Verf. läßt sich die drei unterredenden Personen im Traume erscheinen und ihn zum Richter ihres Streites wählen. Der Philosoph, unius Dei cultor, aber naturali lege contentus, disputirt zuerst mit dem Juden darüber, ob das natürliche Gesetz dieselbe Gottwohlgefälligkeit erwerbe, wie das mosaische, und ob die ganze Menschheit daher zur Beobachtung des letzteren aufzufordern sey, oder nicht. Dann disputiren der Philosoph und der Christ darüber, welches das summum bonum sey, und auf welchem Wege man dazu gelange. Dieses Gespräch scheint aber unvollendet zu seyn. Die Haltung der redenden Personen ist vortrefflich. Der Philosoph erscheint keinesweges als verächtlicher Gegner: Abälard scheint ihm absichtlich manchen gegründeten

Tadel gegen seine theologischen Widersacher in den Mund zu legen. So läßt er ihn den Grundsatz bekämpfen, daß der Glaube der Untersuchung vorangehen müsse: vergl. p. 49 gegen das dictum Gregorii, welches oft gebraucht wurde: fides non habet meritum, cui ratio humana praebet experimentum. Die vorkommenden Citate hätten mit anderer Schrift gedruckt werden können. Hin und wieder dürfte auch die Interpunction zu verändern seyn. Möge uns der Herausgeber bald mehr eben so interessante Anekdota schenken.

Münstersche Urkundensammlung von Jos. Niesert. Coesfeld. Vierter Band. 1832. XXIII und 600 S. 8.

Obgleich dieser Sammlung mit Recht Planlosigkeit und Aufnahme manches Unwichtigen vorgeworfen wird, so liefert sie doch viele bedeutende historische Documente. Wie für die Kirchengeschichte der erste Band, welcher Urkunden zur Geschichte der Wiedertäuferperiode enthielt, wichtig war; so ist es auch der vorliegende, in welchem sich die Urkunden über Synodal- und Archidiakonatgegenstände, über mehrere Stifte aus dem zwölften Jahrhundert, und über die Vogteien zweier Stifter finden.

Archiv für die Geschichte des Niederrheins. Herausgegeben von Th. Jos. Lacomblet. Düsseldorf (Elberfeld, b. Schönian). Bd. 1 in zwei Abtheil. 1831. 1832. XVI u. 448 S. 8.

Eine historische Sammlung, welche in vier Abtheilungen zerfallen, und 1) Sprach- und Rechtsdenkmäler, 2) Chroniken und ältere Geschichtsbücher, 3) topographische, und 4) genealogische Erläuterungen enthalten soll. Der vorliegende Band beginnt die erste Abtheilung, und enthält manches die Kirchengeschichte angehende, z. B. eine deutsche Beichtformel aus dem neunten Jahrhundert; Legende von dem heiligen Bonifacius und Heberolle des Stif-

tes Essen, von Kindlinger fehlerhaft bekannt gemacht; und manche die kirchlichen Verhältnisse berührende Gesetze und Rechte.

Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis, studio et opera Georgii Fejér. Specimen exhibens series diplomatum. Budae, 1829. LVI u. 250 S. T. I. 490 S. Tom. II. 464 S. Tom. III vol. I. 480 S. vol. II. 495 S. Tom. IV vol. I. 480 S. vol. II. 528 S. vol. III. 560 S. Tom. V vol. I. 328 S. vol. II. 608 S. vol. III. 1830. 520 S. Tom. VI vol. I. 400 S. vol. II. 416 S. Index 383 S. 8.

Dieser mehr als 6000 Urkunden für die ungarische Geschichte bis zum Aussterben des arpadischen Stammes (1301) enthaltende Codex darf hier nicht übergangen werden, da der größte Theil derselben die kirchlichen Verhältnisse berührt. Freilich sind die meisten der bisher ungedruckten Urkunden für die allgemeine Kirchengeschichte unbedeutender: dennoch liefern auch sie manchen merkwürdigen Zug für die Charakteristik ihrer Zeiten. Der patriotische Eifer und Fleiß des Herausgebers verdient alle Anerkennung, obgleich sein Werk manche Ausstellungen veranlaßt. Zuerst ist dasselbe unnöthig dadurch erweitert, daß viele Urkunden, die sich auf den allgemeinen Zustand der christlichen Kirche und ihrer Institute, insbesondere der Mönchsorden, beziehen, aufgenommen sind. So gleich vorn die Rescripte der römischen Kaiser über die Christen, die Urkunden zu dem Streite des Berengarius über das Abendmahl, zu der Geschichte der Trennung der griechischen und römischen Kirche, die Bestätigungsurkunden und Privilegien der verschiedenen Mönchsorden u. dergl. Dann ist der Herausgeber in der Prüfung der Echtheit seiner Urkunden viel zu nachsichtig, was sogleich in die Augen springt, wenn man seine Grundsätze in dieser Beziehung in der Vorrede zu T. VI vol. II vergleicht, und unter diesen Nr. 2 findet: Semper iudicandum in partem favorabi-

lem; ubi res longa possessione firmata est. So nimmt er denn sogar keinen Anstand, das berüchtigte von Sylvester II. vorgeblich dem Könige Stephanus im J. 1000 ertheilte Privilegium, dessen betrüglicher Urheber sogar nachgewiesen ist, T. I p. 274 ss. als echt zu vertheidigen. Das Latein des Herausgebers in den Vorreden und Ueberschriften ist echt ungarisch. Beiläufig bemerken wir, daß das merkwürdige Schreiben Conradi Portuensis ad Archiep. Rothomag. vom J. 1223 über den albigensischen Papst in finibus Bulgarorum, welches hier T. III vol. I p. 425 in verstümmeltem Texte nach Matthäus Paris erscheint, sich vollständig in Martene thes. anecdot. T. I p. 901 und noch correcter in C. L. Hugo sacrae antiquitatis monumenta, Stivagii 1725 fol. p. 115 findet. Dann machen wir noch darauf aufmerksam, daß das, soviel wir wissen, noch ungedruckte lateinische Original der Reisebeschreibung des Franciscaners Wilh. Ruysbroek (s. m. Kirchengesch. Bd. 2 Abth. 2 S. 646) hier T. IV vol. II p. 261 ss. zum großen Theile abgedruckt ist.

Unter den neuen Ausgaben von schon früher gedruckten Werken des Mittelalters steht das bei Weber in Bonn erscheinende

Corpus Scriptorum historiae Byzantinae

oben an, welches nach dem Abscheiden Niebuhrs, des verdienstvollen Begründers, auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae in nicht minder rascher Folge fortgesetzt wird. Es sind erschienen P. XX Io. Cantacuzenus cura Schopeni vol. II. 1831. vol. III. 1832 (womit dieser Schriftsteller zu Ende gebracht ist). Ioannis Malalae chronographia ex rec. Lud. Dindorfii. 1831. Chronicon paschale ad exemplar Vaticanum rec. Lud. Dindorfius. voll. II. 1832.

Unter diesen Ausgaben ist die des Chronicon Paschale für die Kirchengeschichte bei weitem die wichtigste und desto erfreulicher, je mehr darin für den Text hat geschehen kön-

nen. Die älteren Ausgaben sind aus einem fehlerhaften, früher augsburger, jetzt münchner, Coder geflossen. Durch Niebuhr's Vermittelung hat der Herausgeber aber die unter A. Majus Aufsicht angefertigte Collation eines vaticanischen Codex erhalten, und mit Hülfe derselben einen sehr reinen Text liefern können. Weßhalb er die lateinische Uebersetzung von du Cange nach demselben nicht ändern zu müssen geglaubt hat, weiß ich nicht anzugeben. Vol. II enthält die Beilagen, welche du Cange seiner Ausgabe zugegeben hat, so wie dessen und des Naderus Anmerkungen, so daß also die älteren Ausgaben durch diese neue völlig entbehrlich werden.

Ad orationem, qua munus Professoris Theologiae publ. ord. in Academia Ludoviciana d. 26. Maii 1832 auspicabitur, audiendam observantissime invitat Car. Aug. Credner. Inest Nicephori chronographia brevis Partic. I. Giessae. 27 S. gr. 4.

In der bonner Ausgabe des Syncellus vol. I p. 735 ss. ist von Wilh. Dindorf auch die Chronographie des Nicephorus, aber, wie hier nachgewiesen ist, bei weitem nicht mit Benutzung aller jetzt eröffneten Hülfsmittel, wieder herausgegeben. Insbesondere ist ein sehr guter jenaer Coder, welcher im J. 1304 geschrieben ist, und einen Theil der Schriften des Epiphanius nebst dieser Chronographie enthält, ganz übersehen, obgleich mit dessen Hülfe ein weit besserer Text gegeben, und den bisherigen Lücken desselben abgeholfen werden konnte. Hr. Dr. Credner liefert nun mit Benutzung aller dieser Hülfsmittel hier einen besseren und vollständigeren Text zur ersten Hälfte. Wir wünschen, daß er die andere Hälfte und die in der Einleitung versprochenen Abhandlungen zu dieser Chronographie nicht zu lange zurückhalten möge.

Krist, das älteste von Otfried im neunten Jahrhundert verfaßte hochdeutsche Gedicht, kritisch herausgegeben von E. G. Graff. Königsberg 1831. 4.

Diese erste kritische Ausgabe der otfriedischen Evangelienharmonie ist eben so wie die kurz vorher erschienene erste Ausgabe der ungefähr gleichzeitigen altsächsischen Evangelienharmonie (Heliand, herausgeg. von Schmeller, s. Stud. u. Krit. 1831 Heft 3 S. 622) für den Kirchenhistoriker nicht minder bedeutend als für den deutschen Sprachforscher. Ueber dasjenige, was früher für Otfried geschehen ist, vergl. Hoffmann's Fundgruben für Geschichte deutscher Sprache und Litteratur Th. 1 (Breslau, 1830) S. 38 ff.

De Agobardi Archiepisc. Lugdunensis vita et scriptis, commentatio, — quam — in Acad. Ludoviciana ad summos in Philosophia honores rite capessendos d. 21. Oct. 1831 publice defendet Car. Bern. Hundeshagen. Pars 1. Agobardi vitam continens. Giessae. 94 S. 8.

Von Agobard's äußerem Leben ist außer seiner Theilnahme an der Empörung der Söhne Ludwigs d. Fr. gegen ihren Vater wenig bekannt, und so gibt auch diese Schrift mehr eine Darstellung der kirchlichen Verhältnisse unter den Carolingern, als eine Lebensbeschreibung Agobard's. Sie verdient als Probeschrift alles Lob, und zeuget von Fleiß und Urtheil: die Sprache läßt indeß hin und wieder Ausstellungen zu. Der zweite Theil, in welchem die Schriften Agobard's zu behandeln, und das innere Leben, die Grundsätze und die Denk- und Sinnesart dieses merkwürdigen Mannes zu erörtern seyn werden, wird manche Gegenstände zur Sprache bringen, welche noch nicht so, wie sie es verdienen, durchforscht sind.

Möhler aus und über Pseudoisidor

in der tübinger theologischen Quartalschrift Jahrg. 1832 Heft 1 S. 1 ff. Beschluß der früher im Jahrg. 1829 Heft 3 erschienenen Abhandlung (s. Studien u. Krit. 1830 Heft 2 S. 467). Der Verf. untersucht hier die pseudoisidorischen Decretalen von einer Seite, von welcher dieß noch gar

nicht geschehen ist, mit eben so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn: und seine Abhandlung bezeichnet daher einen wirklichen Fortschritt dieser Forschungen. Um Zeit und Ort der Herausgabe jener Decretalen zu bestimmen, fragt er, welche Länder und welche Epoche am genauesten das Gegenbild der Lebensverhältnisse darbieten, die wir bei Pseudoisidor beschrieben finden, oder vielmehr umgekehrt, von welcher gegebenen Wirklichkeit derselbe seine Bilder abstrahirt haben könne und müsse. Nachdem er, was für und was gegen Spanien spricht, entwickelt hat, entscheidet er sich in Beziehung auf den Ort, für das Reich Karls des Kahlen oder auch für das später sogenannte Lotharingien, gibt aber dem Ersteren wegen der dort vorhandenen größeren Bildung den Vorzug (wir wünschten, daß die besonderen Gründe, welche für Mainz sprechen, erwogen worden wären): in Beziehung auf die Zeit, für die Regierungsperiode Ludwigs d. Fr. und seiner Söhne, noch bestimmter für die Zeit zwischen 835 und 840. In jenen Ländern und in dieser Zeit weiset der Verf. aus Synodalacten und gleichzeitigen Schriftstellern jene Beraubung der Kirchengüter, jene willkürliche Absetzung der Bischöfe, und Geringschätzung der priesterlichen Würde, jene Häufigkeit der Meineide und Sittenlosigkeit nach, gegen welche Pseudoisidorus eifert, und denen er durch seine projectirte Kirchenverfassung abhelfen will. Aber auch für manche rituelle Bestimmungen des Pseudoisidorus, und für seine Bekämpfung der Arianer und Nestorianer werden in jenen localen und temporellen Verhältnissen die Veranlassungen aufgedeckt. So gibt der Verf. zuerst den rechten Standpunct an, von welchem Pseudoisidorus beurtheilt werden muß. Wir lernen seine Absichten aus den ihn umgebenden Zeitverhältnissen beurtheilen: zugleich begreifen wir aber auch aus der Dringlichkeit derselben, wie es geschah, daß die pseudoisidorischen Neuerungen, so sehr sie auch in die bestehende Kirchenverfassung eingriffen, doch

so wenigen Widerspruch fanden: es waren Neuerungen, aber solche, welche Abhülfe allgemein gefühlter Uebel versprachen. Zuletzt widerlegt der Verf. sehr bündig die neuerdings wiederholte Meinung, daß jene Decretalen in Rom zur Zeit Karls d. Gr. geschmiedet seyn könnten. Wir wünschen sehr, daß diese treffliche Abhandlung in einem besonderen Abdrucke, in welchem der Verf. vielleicht auch zu einigen Veränderungen Gelegenheit hätte, einem größeren Publicum zugänglich würde. Zu S. 35 bemerken wir noch, daß die Briten nicht immer Ostern mit den Juden zusammen feierten, sondern nur dann, wenn das jüdische Pascha auf einen Sonntag fiel.

De fontibus et consilio Pseudo-Isidorianae collectionis, comm. in certamine litterario civium Acad. Georgiae Augustae d. IV. Iunii 1832 ex decreto ven. theol. Ord. praemio ornata, auctore Frid. Henr. Knust. Gottingae, 1832. 101 S. 4.

Ebenfalls ein schätzbarer Beitrag zu diesen Untersuchungen. Der Verf. sucht zuvörderst die pseudoisidorischen Figmente rein auszumitteln, gibt also an, welche Stücke der Sammlung älter als Ps. Isid. seyen, und bezeichnet dann andere, welche nach seiner Meinung mit Unrecht demselben abgesprochen seyen. Für den Ort des Betrugs hält er Mainz, als Zeit desselben nimmt er die Jahre 840 bis 845 an, den Benedictus Levita glaubt er mit Gewißheit für den Betrüger erklären zu dürfen. Der schätzbarste Theil der Abhandlung ist die Untersuchung über die Quellen des Ps. Isidorus. Blondell ist hier der vornehmste Vorgänger, hat aber doch manches zu thun übrig gelassen. Der Verf. beschreibt zuerst im allgemeinen die Art, wie Ps. Isidorus seine Quellen gebraucht hat, und gibt dann an, woher derselbe die Anfangs- und Schlußformeln seiner Decretalen, und seinen dogmatischen und moralischen Stoff entlehnt, aus welchen Quellen er die historischen Grundlagen für seine Erdichtungen erborgt, woher er endlich

seinen kirchenrechtlichen Inhalt genommen habe. Dann werden die einzelnen Stücke der Sammlung durchgegangen, und der Reihe nach die Plagiate derselben nachgewiesen. Bei diesen Nachweisungen, das Resultat einer sehr mühsamen Arbeit, konnte allerdings Blondell Führer seyn: die Angaben desselben werden aber oft genauer bestimmt, berichtigt und vermehrt. Bei der Untersuchung über die Absicht des Betrügers hat nur der erste Theil der möhlerschen Abhandlung benutzt werden können. Obgleich daher der Verf. auch darauf eingeht, jene Absicht aus den Zeitverhältnissen zu erläutern; so ist er doch in den speciellen Untersuchungen darüber von Möhler unabhängig, und hat hier manche eigenthümliche Bemerkung. So weiset er p. 92 nach, wie die Stellen des Ps. Isidorus gegen die Chorbischöfe und gegen die von ihren Bischöfen unabhängig fungirenden Presbyter mit Zeiterscheinungen zusammenhängen: die letzteren sind ohne Zweifel die Burgpfaffen der Großen.

Denkschrift über den wahren Verfasser des Buches von der Nachfolge Christi von Herrn G. von Gregory. Revidirt und herausgegeben durch den Hrn. Grafen Lanjuinais. Paris 1827. Ins Deutsche übersetzt und mit den nothwendigen Erläuterungen und Zusätzen versehen von Joh. Baptist Weigl. Sulzbach. 1832. XVI und 232 S. gr. 8.

Der Streit über den Verfasser des merkwürdigen Buches de imitatione I. C. ist immer noch nicht ganz zu Ende gebracht, besonders weil die Leidenschaft der streitenden Partheien die klare Feststellung mancher historischer Grundlagen, z. B. der Frage, ob gewisse Manuscripte des Buchs wirklich älter sind als Thomas v. Kempis, verhindert hat. Hr. v. Gregory eifert für den Abt Gersen, und es ist unglaublich, was für elende Gründe er für denselben geltend macht. Der deutsche Uebersetzer hat eine gewiß Vielen angenehme Geschichte des Streites zwischen den

Gersenisten und Kempisten hinzugefügt. Uns scheint das Uebergewicht der Gründe noch immer für Thomas v. Kempis zu sprechen und wir verweisen deßhalb insbesondere auf Silbert's Schrift (Stud. u. Krit., Jahrg. 1830. S. 469).

Regesta chronologico-diplomatica Regum atque Imperatorum Romanorum inde a Conrado I. usque ad Henricum VII. Die Urkunden der römischen Könige und Kaiser von Conrad I. bis Heinrich VII. 911 — 1313, in kurzen Auszügen mit Nachweisung der Bücher, wo solche abgedruckt sind. Von D. Joh. Friedr. Böhmer. Frankf. a. M. 1831. 284 S. 4.

Die Reichsgesetze von 900 bis 1400 nachgewiesen durch J. F. Böhmer. Frankf. a. M. 1832. 15 S. 4.

Wie verdienstlich und wie wichtig für die Kirchengeschichte sowohl als für die deutsche Geschichte diese mühevollen Arbeiten sind, wissen alle diejenigen, welche die Zerstreutheit dieser Urkunden in den verschiedensten Werken kennen. Natürlich werden auch diese Sammlungen manche Berichtigungen erhalten können, wie sie ihnen auch schon hin und wieder zu Theil geworden sind. Eine treffliche Grundlage für eine demnächst zu veranstaltende Ausgabe dieser Urkunden ist indeß hier gegeben worden, und es ist sehr erfreulich, daß ein österreichischer Geistlicher dem Vernehmen nach mit der Fortsetzung jener Regesta in gleicher Art sich beschäftigt. Zu den Reichsgesetzen S. 9 bemerken wir, daß die drei Ketzergesetze Friedrichs II., für welche Pertz das Datum Paduae, 22. Febr. 1239 aufgefunden hat, bei Harzheim Conc. Germ. III, p. 509 das Datum Paduae, 22. Febr. 1224 haben.

IV. Bearbeitungen der Universal-Kirchengeschichte.

Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche von D. Aug. Neander. Zweiten Bandes dritte

Abthl. Hamburg, 1831. XXXIV S. und v. S. 927
— 1578. gr. 8.

beendigt die zweite Periode bis 590 mit der Vollendung der Geschichte der Lehre. Den fehlenden Anfang dieses Werkes zu ergänzen, ist erschienen:

Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Von D. Aug. Neander. Erster Band, mit einer Charte des Schauplatzes dieser Geschichte. Hamburg, XLVI u. 417 S. gr. 8.

Sie reicht bis zum Märtyrertode des Paulus. Der Vf. erklärt sich ausführlich für zwei Gefangenschaften desselben in Rom. Die auf dem Titel angegebene Charte findet sich bei diesem Theile noch nicht.

Lehrbuch der Kirchengeschichte von D. J. C. L. Gieseler. Zweiten Bandes erste Abtheil. Dritte verbesserte Aufl. Bonn, 1831. 364 S. Zweite Abthl. Dritte verbesserte und vermehrte Aufl. 1832. 681 S. 8.

Die erste Abtheilung des zweiten Bandes ist in dieser neuen Auflage um zwei Bogen, die zweite Abtheilung um fünf Bogen stärker geworden, als in der zweiten Auflage: die nachbessernde Hand wird man auf den meisten Seiten bemerken. Ein Register über beide Abtheilungen ist der zweiten zugegeben.

V. Geschichte der Ausbreitung des Christenthums.

Einführung des Christenthums in Westphalen, eine historisch kritische Abhandlung als Beitrag zur Geschichte des Landes von Th. B. Welter. Münster, 1830. 79 S. 4.

Geschichte der Ausbreitung des Christenthums unter den Heidenvölkern Südafrika's, herausgegeben von der Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Mis-

sionen unter den Heiden. Berlin, 1832. 106 und 124 S. 8.

Der siebente und achte Jahresbericht (s. 1830 u. 1831) jener Gesellschaft sind unter dem obigen Titel vereinigt und in den Buchhandel gegeben.

Reginald Heber's, Lordbischofs von Calcutta, Leben und Nachrichten über Indien, nebst einem Abrisse der Geschichte des Christenthums in Indien, herausgegeben von Friedrich Krahn. Bd. 1. Berlin, 1831. X u. 404 S. 8. (Höchst anziehend.)

VI. Geschichte der Anfeindungen des Christenthums.

Apollonius von Tyana und Christus, oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthume. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus von D. Baur. Tübingen, 1832. 235 S. 8.

ist zugleich in der tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1832, Heft 4 und als selbstständige Schrift erschienen. Nach einem Abriß des Lebens, Lehrens und Wirkens des Apollonius, wie Philostratus dasselbe darstellt, zeigt der Vf. auf eine überzeugende Weise, daß das Ganze, wenige Grundzüge abgerechnet, eine mit durchgehender Beziehung auf Christum und das Christenthum abgefaßte Dichtung sey, und daß die neuplatonischen Lebensbeschreibungen des Pythagoras denselben Charakter und dieselbe Beziehung theilten. Daß aber bei dem Philostratus eine das Christenthum anerkennende Gesinnung anzunehmen sey, daß er den religiösen Glauben der Indier historisch treu schildere, daß auch seine Ansicht von dem Einflusse der indischen Religion und Philosophie auf die Hauptvölker der alten Welt wahr sey, und daß dieser Einfluß sich auch in Griechenland seit alter Zeit nachweisen lasse, davon hat uns der Vf. nicht überzeugt.

De impostura religionum breve compendium, seu liber de tribus impostoribus. Nach zwei Manuscripten und

mit historisch-litterarischer Einleitung herausgegeben von F. W. Genthe. Leipzig, 1833. 62 S. 8.

So erscheint endlich, wie schon früher von Hrn. D. Rosenkranz (Studien u. Krit. 1831. Heft 3, S. 624) verheißen war, die Schrift, welche zwei Jahrhunderte lang so viel besprochen, und so selten gesehen, deren Daseyn von Vielen verflucht, und von Andern geleugnet worden ist: und mit ihrem Erscheinen wird sie Furchtbarkeit und Bedeutung verlieren. Die Einleitung gibt über die ersten Spuren der Schrift, und die durch sie veranlaßten Meinungen und Täuschungen eine gedrängte aber hinlängliche Auskunft, und nimmt als Abfassungszeit den Zeitraum von 1556 bis 1560 an.

VII. Geschichte des Verhältnisses der Kirche zum Staate.

Von dem Einflusse der Geistlichkeit unter den Merowingern. Gelesen in der öffentlichen Versammlung der königl. baier. Akademie der Wissenschaften zur Feier des Ludwigs-Tages 1830 von von Roth. Nürnberg. 16 S. 4.

Der Name des Vf. bürgt schon hinlänglich für die Gediegenheit dieser zwar kurzen, aber inhaltreichen Abhandlung.

Vollständige Sammlung aller ältern und neuern Concordate, nebst einer Geschichte ihres Entstehens und ihrer Schicksale von D. Ernst Münch. Zweiter Theil, Concordate der neuern Zeit. Leipzig, 1831. 772 S. gr. 8. (Vgl. Studien u. Krit. 1831, Heft 3, S. 625.)

Es folgen nach einander die Concordate der Franzosen, der verschiedenen deutschen Staaten, das niederländische Concordat, die schweizerischen und italienischen Concordate mit schätzbaren geschichtlichen Einleitungen, und erläuternden Urkunden, zuletzt Urkunden über die

neuesten Kirchenverhältnisse im römisch-katholischen Polen. Correctheit in den Abdrücken der Urkunden muß von einem solchen Werke mehr als alles Andere gefordert werden: daher ist es uns sehr aufgefallen, daß in der Bulle Ad Dominici Gregis custodiam p. 412 vier ganze Zeilen ausgefallen sind. Die Kirchenpragmatik der süddeutschen Fürsten S. 323 hätte hinter den folgenden der Zeit nach älteren Urkunden ihren Platz finden sollen. Auch vermißt man die aus jener Pragmatik hervorgegangene Verordnung jener Fürsten vom Januar 1830.

VIII. Geschichte der innern Verfassung der Kirche, der Hierarchie, der Concilien und der Kirchengesetze.

Ursprünge der Kirchenverfassung des Mittelalters, von K. D. Hüllmann. Bonn, 1831. 218 S. 8.

Es kann der Kirchengeschichte nur vortheilhaft seyn, wenn sich so gründliche, nichttheologische Geschichtsforscher, wie der Hr. Vf., derselben theilweise zuwenden, da man von ihnen größere Unbefangenheit von manchen unter den Männern von Fach hergebrachten Meinungen erwarten darf. Der Vf. führt in der vorliegenden Schrift die Verfassungsgeschichte der christlichen Kirche bis auf die Zeit des Pseudoisidorus. In dem ersten, die Kirche des römischen Reiches betreffenden Theile dürfte die Verschiedenheit der Provinzen, namentlich der Unterschied zwischen Morgenland und Abendland nicht gehörig berücksichtigt seyn: auch scheinen die Zeiten nicht immer hinlänglich auseinander gehalten zu seyn. Ich glaube in dieser Beziehung auf meine Kirchengeschichte verweisen zu dürfen, in welcher die Verfassungsgeschichte mit vieler Sorgfalt, und mit Hervorhebung mehrerer bis dahin nicht gehörig beachteter Puncte gearbeitet ist. Im Einzelnen könnten wir über Vieles mit dem Vf. rechten, was uns auf einer unrichtigen Deutung oder Beurtheilung der Quellen zu beruhen scheint. Indeß der Raum gestattet nur weni-

ges. Daß die christlichen Kaiser als oberste christliche Kirchenhäupter, Pontifices genannt seyen (S. 52), und daß Pipin durch die Salbung angeblich zum Könige, eigentlich aber zum Großbischofe der Franken geweiht worden sey (S. 181): darin werden sich die Kirchenhistoriker nicht wohl zu finden wissen, obgleich allerdings nicht selten Kaisern und Königen ein priesterlicher Charakter beigelegt worden ist, wovon sich in dem Diakoniren der deutschen Kaiser noch bis ins späte Mittelalter ein Rest erhalten hat. S. 131 wird Can. apost. 53 εἰ ἐπίσκοπος, ἢ πρεσβύτερος — οὐ μεταλαμβάνει κρεῶν καὶ οἴνου wohl nicht richtig übersetzt: „Geistliche, die sich Liebe und Wein versagen" statt „Fleisch und Wein." Die Berichtigung S. 215 über Pseudo-Clem. epist. I, wodurch dieselbe dem Pseudo-Isidorus vindicirt werden soll, bedarf einer neuen Berichtigung. Sie kommt nämlich nicht allein in dem Conc. Vasense ann. 442 vor, sondern wird bereits in Rufini epist. ad Gaudentium (vor den Recognitionen bei Cotelerius I, p. 485) deutlich erwähnt, und ist vor den Homiliis Clementis (ibid. p. 605) griechisch und lateinisch herausgegeben. Wenn Benedictus Levita am Schlusse seiner Capitulariensammlung sagt: his capitulis cudendis maxime apostolica interfuit legatio; so liegt darin nicht, seine Arbeit sey unter apostolischem Einflusse angefertigt, wie es S. 216 heißt, sondern er redet von den von ihm gesammelten Gesetzen, da bekanntlich er nicht allein weltliche, sondern auch kirchliche Gesetze in seine Sammlung aufgenommen hat.

Commentatio historico - theologica de commutatione, quam subiit hierarchia Romana auctore Gregorio VII. Scripsit L. F. Verenet. Traiecti ad Rhen. 1832. S. 126. 8.

Der junge, während des Druckes dieser von der theologischen Facultät zu Utrecht gekrönten Preisschrift verstorbene Vf. zeigt sich in derselben allerdings als einen jungen

Mann, der seine academischen Jahre wohl angewendet hat; aber eine genügende Lösung dieser eben so schwierigen als interessanten Aufgabe hat er nicht gegeben. Während es ihm obgelegen hätte, die Ereignisse nur so weit zu berühren, als nothwendig war, um aus denselben die beiden mit einander zu vergleichenden Zustände genau auszumitteln, und diese dann scharf einander gegenüberzustellen: erzählt er zu viel, auch nicht hierher gehöriges, übergeht dagegen wichtiges, und so tritt dann die merkwürdige Epoche in ihrem Umschwunge keineswegs klar und vollständig dem Leser vor Augen. Auch finden sich einige historische Verstöße, z. B. p. 102 Not. 1 über das Pallium, p. 105 Not. 3 über Berengarius, die indeß wohl dadurch zu erklären sind, daß der Vf. durch den Tod an einer Revision seiner Schrift gehindert wurde.

Augustini Theineri comm. de Romanorum Pontificum Epistolarum Decretalium antiquis collectionibus et de Gregorii IX P. M. Decretalium codice. Accessit quatuor Codd. Mss. in Biblioth. Regio-Acad. Vratislaviensi asservatorum, Gregorianam Decretalium collectionem continentium accurata descriptio. Lips. 1829. 79 S. 4.

Recherches sur plusieurs collections inédites de Décrétales de moyen âge par Aug. Theiner. Paris, 1832. 66 S. 8.

Ueber Ivo's vermeintliches Decret. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenrechts und insbesondere zur Kritik der Quellen des Gratian, von D. Aug. Theiner. Nebst einem Quellen-Anhang. Mainz, 1832. 111 S. 8.

Wir können hier nur im Allgemeinen auf diese Schriften, als auf die Resultate mühsamer Collationen und Vergleichungen von Decretalensammlungen, auch vieler handschriftlichen, aufmerksam machen, und sie der Beachtung empfehlen. Die dritte Schrift, in welcher erwiesen wird,

daß das sogenannte Decretum Ivonis nicht den Ivo, sondern einen Späteren zum Verfasser habe, bietet in einem Quellenanhange eine Anzahl noch ungedruckter päpstlicher Schreiben, welche der Vf. in handschriftlichen Decretalensammlungen gefunden hat, und welche in mancher Hinsicht die Beachtung des Kirchenhistorikers verdienen. Indeß müssen die Texte noch hin und wieder berichtigt werden: So ist p. 95, Z. 11 von unten Victoris statt Vitellii, p. 97, Z. 19 von unten dominari statt damnare, p. 105, Z. 1 von unten turba statt cum, p. 107, Z. 19 von unten pro benedictione statt per benedictionem zu lesen.

Kurze Geschichte der kurhessischen Kirchenverfassung als Einleitung zu einer Statistik der evangelischen Kirche in Kurhessen von Wilhelm Bach. Marburg, 1832. XIV u. 158 S. gr. 8.

Diese schätzbare, mit großem Fleiße und mit Benutzung nicht nur der gedruckten Hülfsmittel, sondern auch mehrerer hessischen Archive gearbeitete Schrift gibt zuerst die Geschichte und Beschreibung jener Kirchenverfassung vor der Reformation, dann die nach der Reformation, und erzählt dann den Wechsel der Confessionsverhältnisse, alles mit Berücksichtigung der verschiedenen Provinzen, aus denen das jetzige Kurhessen besteht. Im Anhange werden Nachrichten von den bisherigen Superintendenten und Inspectoren, und dann einige ungedruckte Actenstücke mitgetheilt.

Versuch einer historischen Darstellung der kirchlich-christlichen Ehegesetze von Christus bis auf die neuesten Zeiten, in vier Perioden. Nebst einem Anhange über die alten Gebräuche bei der kirchlichen Eheeinsegnung. Von D. Jac. Marian Göschl. Aschaffenburg, 1832. 292 S. 8.

Ein neuer Beweis, daß ein gläubiger Katholik keine Geschichte von Instituten schreiben kann, die ihre gegenwärtige kirchlich-dogmatische Grundlage erst in späterer

Zeit erhalten haben. Nach dem Vf. hat Christus auch im Falle des Ehebruchs nur die Scheidung von Tisch und Bette gestattet: und die Kirche hat diesen Grundsatz von Anfang an unverbrüchlich festgehalten. Sollte denn der Vf. wirklich, um nur das ihm am nächsten liegende anzuführen, Causa XXXII, Qu. VII, c. 17. 18. 19. 23. 24 nicht kennen? Die Ehe soll stets für ein Sacrament gehalten seyn, und als solches (S. 21) von Tertull. de praescr. c. 40 bezeichnet werden. Kann der Vf. es leugnen, daß nach seiner Argumentation wegen der unmittelbar folgenden Worte auch der Ascetenstand dem Tertullian ein Sacrament gewesen seyn muß? Wenn nur von den Ehegesetzen der neuesten Zeit eine genügende historische Darstellung gegeben wäre, namentlich über das östreichische Eherecht, und das Verhalten der Kirche zu demselben, und über die schwankenden Grundsätze der Kirche in Beziehung auf die gemischten Ehen! Indeß in Beziehung auf die neueste Zeit ist der Vf. auffallend kurz.

Vollständige Sammlung der Cölibatgesetze für die katholischen Weltgeistlichen von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten mit Anmerkungen von D. F. W. Carové (auch unter dem Titel: Ueber das Cölibatgesetz des römisch-katholischen Klerus. Zweite Abtheilung). Frankfurt a. M., 1833. XV u. 772 S. 8.

IX. Geschichte des Cultus.

Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, mit beständiger Rücksicht auf die gegenwärtigen Bedürfnisse der christlichen Kirche von D. J. Chr. W. Augusti. Leipzig. Bd. 11. 1830. Bd. 12. 1831. 8.

Der 11te Band behandelt die gottesdienstlichen Personen und Oerter, der 12te und letzte Band die heiligen Sachen, und in zwei Anhängen die Symbole, die aus der Kirche in das gesellschaftliche Leben übergegangen sind, und die Erklärung einiger Bilderkreise.

Baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica. Scripsit Conr. Steph. Matthies. Commentatio a Theologorum Ordine Berolinensi S. V. ornata praemio, aucta nunc novisque curis recognita. Berolini, 1831. 378 S. 8.

Das vorherrschende Element dieser Schrift ist das speculativ-dogmatische, dessen Basis die hegel'sche Philosophie ist. Man findet hier eine Menge derartiger Erörterungen über christliche Dogmen, welche man an diesem Orte nicht erwartet haben dürfte. Der historische Inhalt ist nicht ausgezeichnet, und läßt nicht wenige Berichtigungen zu. Obgleich ich aufrichtig gestehe, daß mir die philosophische Behandlung der christlichen Dogmen, wie sie der hegel'schen Schule eigen ist, durchaus widersteht; so bin ich doch weit entfernt, dem jungen Manne, der wahrscheinlich sein speculatives Talent zuerst in diesen Denkformen ausgebildet hat, die Vorliebe für dieselben zu verdenken: indeß würde sowohl sein Urtheil, als seine Bescheidenheit gewinnen, wenn er auch die Fähigkeit zu gewinnen strebte, mit Ruhe und Treue auch andere Denkweisen mit ihren Gründen aufzufassen. Wenn er z. B. p. 268 sagt: fides, non nisi sensu fundata omnibusque vacua cogitationibus, non spiritualis, sed carnalis et insana, ne dicam belluina est: so verwandelt er eine nicht undeutlich bezeichnete theologische Denkweise in ein Unding, um dieselbe mit jenen humanen Epitheten zu belegen, unter denen das belluina insbesondere an den Meister erinnert. Uebrigens hätte der Vf. besser gethan, deutsch zu schreiben, als den Leser durch sein barbarisches Latein zu ermüden.

Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit. Ein litterarhistorischer Versuch von H. H. Hoffmann. Mit einer Musikbeilage. Breslau, 1832. VIII u. 206 S. 8.

Der schon so mannichfach um die alte deutsche Littera-

tur verdiente Vf. bearbeitet hier ein noch so gut wie unangebautes Feld derselben, und bringt mit seltener Belesenheit unerwartet Vieles und Merkwürdiges für dasselbe zusammen. Der gewöhnliche Kirchengesang bis auf Luther war lateinisch: deutsche Lieder entstanden zuerst für außerordentliche Festlichkeiten, durch welche das Volk stärker in Anspruch genommen wurde, wie Wallfahrten, Kirchweihen und dergleichen. Bis zum zehnten Jahrhundert beschränkte sich der kirchliche Gesang des Volkes auf das Singen der Worte Kyrie eleison, die denn oft in Kyrieles oder Kyrieleis verwandelt wurden. An diese Worte schloß sich daher auch die erste geistliche Poesie an, so daß dieselben zu Refrains wurden, weßhalb denn auch die geistlichen Lieder den Namen Leisen (von Kyrieleis) erhielten. Der Vf. schildert nun die Entwickelung dieses geistlichen Gesanges durch alle Jahrhunderte und bringt die erhaltenen Reste desselben bei, weiset dann die Uebersetzungen und Nachbildungen lateinischer Kirchenlieder im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert, und endlich die zu Ende des funfzehnten und zu Anfange des sechzehnten Jahrhunderts in Sammlungen und Flugblättern verbreiteten geistlichen Lieder nach. Wir wünschen diesem Buche die ihm gebührende Aufmerksamkeit.

Ad Auspicia Professionis Philosophiae Ordinariae in Acad. Georgia Augusta rite capienda invitat Iac. Grimm. Inest Hymnorum veteris Ecclesiae XXVI interpretatio theotisca nunc primum edita. Gottingae, 1830. 76 S. gr. 4.

Es ist dieß eine deutsche, wahrscheinlich dem Anfange des neunten Jahrhunderts angehörige Uebersetzung von 26 theils wirklich, theils vorgeblich ambrosianischen Kirchenliedern, welche der Hr. Vf. aus der Abschrift des Franciscus Junius, welche in Oxford verwahrt wird, wiederum abschriftlich erhalten hat. Sie ist nicht in Versen, also auch nicht mit dem Zwecke verfaßt, vom Volke gesungen

zu werden, sondern dem Volke die lateinischen Lieder, welche der Klerus sang, verständlich zu machen. Daß dieselbe eine höchst schätzbare Urkunde für die alte deutsche Sprache ist, braucht nicht erinnert zu werden: die Erörterungen des berühmten Herausgebers über den sprachlichen Charakter derselben und seine Anmerkungen zu derselben verdienen noch eine besondere Erwähnung. Auch muß bemerkt werden, daß von den der deutschen Uebersetzung gegenüber abgedruckten lateinischen Texten vier noch ungedruckt sind, nämlich Hymn. 2: Deus qui coeli lumen es; 14. Deus qui claro lumine; 17. Meridie orandum est; 23. Tempus noctis surgentibus.

Hymnologische Forschungen von D. Gottlieb Mohnike. Stralsund. Th. 1. 1831. CXL. 59 u. 64 S. Th. 2. 267 S. 8.

Der erste Theil besteht aus drei Stücken, welche mit besonderen Titeln versehen sind, und auch einzeln verkauft werden: 1) Geschichte des Kirchengesanges in Neuvorpommern, von der Reformation bis auf unsere Tage; 2) die Lieder, Dichter und Melodieen des vermehrten Kirchen- und Haus-Gesangbuches für Neuvorpommern und Rügen; 3) die Dichter, Lieder und Melodieen des stralsundischen Gesangbuchs. Inhalt des zweiten Theiles: 1) Johann Flitner, geistlicher Liederdichter. Sein Leben und seine Lieder; 2) Verzage nicht, du Häuflein klein! Ist Gustav Adolph der Vf. dieses Liedes? 3) König Erichs XIV Bußgesänge, schwedisch und deutsch mit Melodieen; 4) Zwei geistliche Lieder von Thomas Thorild, schwedisch und deutsch; 5) D. J. O. Wallins Predigt, gehalten bei der Einweihung des neuen schwedischen Gesangbuchs in Westeras 1820; 6) zur alten katholischen Hymnologie; 7) das Marienlied des heiligen Adalbert, polnisch und deutsch; 8) fünf heilige Hymnen von Alex. Manzoni; 9) Hymnologische Miscellen; 10) Zusätze und Berichtigungen zu beiden Theilen. Der Name des Vfs.

bürgt schon hinlänglich für die Gründlichkeit dieser Forschungen.

X. Geschichte des Mönchthums.

Monumens des Grands-Maitres de l'Ordre de Saint-Iean de Iérusalem, ou vues des tombeaux élevés à Iérusalem, à Ptolémaïs, à Rhodes, à Malte etc. accompagnés de notices historiques sur chacun des Grands-Maitres, des inscriptions gravées sur leurs tombeaux, de leur armoiries etc. publiés par Mr. le Vicomte L. F. de Villeneuve-Bargemont. Paris. Tomes II. 1829. XX u. 317 S. u. 467 S. gr. 8.

In diesem glänzend ausgestatteten Werke sind die Abbildungen der jetzt verschwundenen Grabmäler der Großmeister nach Zeichnungen, welche der Graf von Bloise, Comthur des Ordens, aus einer im Ordensarchiv in Malta früher befindlichen Sammlung copirt hatte; die der noch vorhandenen aber nach Zeichnungen, die an Ort und Stelle aufgenommen sind, in Steindruck ausgeführt. Außerdem finden sich hinter dem ersten Theile die Ansichten der Orte, welche nach einander die Hauptsitze des Ordens waren, und hinter dem zweiten die Umrisse einer Reihe von Frescogemälden, welche im großmeisterlichen Palaste in Malta befindlich, die bedeutendsten Ereignisse aus der älteren Geschichte des Ordens darstellen. Die Biographieen der Großmeister haben mit Ausnahme der letzten keinen historischen Werth; aber über die Einnahme Malta's durch Bonaparte und die Schicksale des Ordens von da an bis auf die neueste Zeit findet man hier eigenthümliche Aufschlüsse und Urkunden, welche der Vf. mehreren Mitgliedern des Ordens verdankt.

Ueber die Verhältnisse des deutschen Ordens zum päpstlichen Stuhle unter dem letzten Hochmeister, Markgrafen Albrecht, von Faber

in den historischen und litterarischen Abhandlungen der

Königl. deutschen Gesellschaft zu Königsberg; herausgegeben von Prof. D. F. W. Schubert. Erste Sammlung (Königsberg, 1830) S. 205. Aus dem Ordens-Archive wird hier über die Versuche Albrechts, sich des polnischen Lehnsverhältnisses zu entledigen, bis zu der Säcularisation des Landes berichtet.

Verhandeling over de Broederschap van G. Groote, en over den Invloed des Fraterhuizen op den wetenschappelyken en godsdienstigen Toestand voor namelyk van de Nederlanden, na de XIV Eeuw, door G. H. M. Delprat. Uitgegeven door het Provinciad Utrechtsche Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Te Utrecht, 1830. 318 S. 8.

Die eben so merkwürdige als lange vernachlässigte Brüderschaft des gemeinsamen Lebens hat seit kurzem in ihrem Vaterlande die verdiente Beachtung gefunden. Clarisse hat eine gelehrte Biographie ihres Stifters (in dem Archief voor kerkelyke Geschiedenis) geliefert; hier erhalten wir eine treffliche, von der utrecht'schen Gesellschaft für Künste und Wissenschaften gekrönte geschichtliche Arbeit über die ganze Gesellschaft. Das erste Hauptstück entwickelt den Ursprung, die Ausbreitung und die Schicksale, das zweite die innere Einrichtung, die Gesetze und den Wirkungskreis, das dritte den Einfluß der Brüderschaft auf den wissenschaftlichen und religiösen Zustand des funfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts. In 21 Beilagen werden alsdann mehrere Einzelheiten näher erläutert. Wir hätten nur gewünscht, daß der Conflict der Brüderschaft mit den Bettelorden näher erörtert, und über die Schwesterhäuser etwas hinzugefügt wäre. Eine Uebersetzung dieser Schrift würden wir für eine Bereicherung der deutschen Litteratur halten.

XI. Geschichte der Glaubens- und Sittenlehren.

Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, von D. L.

F. D. Baumgarten-Crusius, Jena, 1832. Zwei Abtheilungen. 1312 S. 8.

Dieß Werk zerfällt in eine Einleitung, eine allgemeine und eine specielle Dogmengeschichte. Die Urtheile des Vfs. über die historischen Erscheinungen, welche das Eigenthümliche des Werks bilden, können wir nicht immer theilen: ohne Zweifel werden sie aber anregend und dadurch wohlthätig auf die Wissenschaft wirken. Dogmengeschichte ist dem Vf. Darstellung der verschiedenen Lehren und Meinungen über Religion und Christenthum, welche in der christlichen Kirche statt gehabt haben: sonach gehören ihm auch alle Ketzereien und singuläre Meinungen Einzelner zu derselben. Wir verstehen unter Dogmen nur die von der Kirche anerkannten Lehren, die kirchlichen Lehrsatzungen, betrachten die Dogmengeschichte als die Geschichte der Genesis der kirchlichen Dogmatik, und gestatten den Ketzereien und theologischen Meinungen nur so weit Zutritt zu derselben, als sie auf die Ausbildung kirchlicher Dogmen eingewirkt haben.

D. W. Münscher's Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. Dritte Auflage mit Belegen aus den Quellenschriften, Ergänzungen der Literatur, historischen Noten und Fortsetzungen versehen von D. Daniel v. Cölln. Erste Hälfte. Cassel, 1832. XVIII und 508 S. 8.

Das münscher'sche Lehrbuch ist zwar in dieser neuen Auflage um mehr als das Vierfache erweitert worden, hat aber auch in demselben Grade durch die auf dem Titel angegebenen Zusätze des Herausgebers an Brauchbarkeit gewonnen. Nach unserer Ueberzeugung eignet es sich vorzüglich dazu, den Theologie Studirenden zum Selbststudium empfohlen zu werden. Möge nur der beklagenswerthe Tod des Herausgebers der Vollendung des Werkes nicht zu große Schwierigkeiten entgegengestellt haben.

Kritische Geschichte des Urchristenthums durch Aug.

Gfrörer. Erster Band. Auch mit dem besonderen Titel: Philo und die alexandrinische Theosophie, oder vom Einflusse der jüdisch-ägyptischen Schule auf die Lehre des neuen Testaments. Stuttgart, 1831. Th. 1. XLIV und 534 S. Th. 2. 406 S. 8.

Der Vf. will genauer, als dieß bis jetzt geschehen ist, untersuchen, was das entstehende Christenthum von seiner Zeit entlehnt habe, damit alsdann klarer erhelle, was es der Persönlichkeit seines Stifters verdanke. Er will demnach nach einander zuerst die alexandrinisch-jüdische Theosophie und ihren Einfluß auf Palästina, dann die einheimische Bildung und den politischen Zustand von Palästina; drittens die Zusammensetzung und den historischen Gehalt der Evangelien; viertens den Plan Jesu; fünftens die Gestaltung seines Werkes unter den Aposteln erörtern. Die vorliegenden beiden Theile sind der Lösung der ersten Aufgabe gewidmet. Sie handeln zuerst über Philo's Leben und Theologie, führen dann den Beweis, daß die Grundzüge der philonischen Theologie unter den alexandrinischen Juden viel älter als Philo seyen, und suchen endlich die Verpflanzung derselben nach Palästina nachzuweisen. Obgleich der Vf. von dem falschen Standpuncte ausgeht, daß das Christenthum nur noch der Geschichte angehöre, so können doch so ernste und gründliche historische Untersuchungen, wie er sie anstellt, dem Ansehen des Christenthums nur förderlich werden. Was er über Philo gibt, ist wohl das Gründlichste, was über diesen merkwürdigen Mann geschrieben ist.

De Anselmi Cantuariensis Proslogio et Monologio diss. historico-critica, quam ampl. Philosophorum Ord. auctoritate d. 23 M. Iunii 1832 publice defendet Io. Gust. Frid. Billroth. Lipsiae. 35 S. 8.

Eine Kritik des zuerst von Anselmus in den genannten beiden Büchern aufgestellten ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes, welche zuerst zu zeigen sucht, daß

die Ausstellungen, welche insbesondere Kant gegen diesen Beweis machte, nicht die anselmische Form, sondern die Gestalt desselben, zu welcher er von spätern Philosophen, namentlich von den Wolfianern verkehrt worden sey, treffen. Dann wird zur vollständigeren Beurtheilung des anselmischen Ideenganges auch die Beweisführung des Monologium mitgetheilt und beurtheilt.

Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, dargestellt von K. Bähr. Sulzbach, 1832. VIII u. 184 S.

Man findet hier eine vollständige Sammlung der wichtigsten Stellen der älteren Kirchenväter über jene Lehre mit guten erläuternden Anmerkungen. Um das negative Resultat, daß in denselben keine stellvertretende Genugthuung gelehrt werde, zu erweisen, ist fast zu viel angewendet worden. Dagegen hätte in den mannichfaltigen Aeußerungen der Väter über diese Lehre die höhere Einheit nachgewiesen werden sollen. Diese höhere Einheit liegt in dem Grundgedanken, daß das durch Adam Verlorene durch Christum den Menschen wieder erworben sey. Eben deßhalb wird die Lehre von der Erlösung erst klar, wenn die Lehre von den Folgen des Sündenfalls, wie sie diese Zeit faßte, vorangestellt ist.

Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre, von Fr. Karl Meier. Mit einer Abhandlung von dem G. K. R. Paulus über die Frage: Was lehrt die Dogmengeschichte über das Mystische in der Abendmahlslehre? zur Warnung gegen den Mysticismus überhaupt. Heilbronn, 1832. XXIV u. 123 S. 8.

Die Abhandlung von Paulus zeigt klar und treffend, wohin man gerathe, wenn man in einfachen Aussprüchen Jesu geheimnißvolle Andeutungen suche. Die Schrift selbst gibt mehr als sie verspricht, nämlich eine

Darstellung der Lehre von der Bedeutung der Elemente des Abendmahles von der Einsetzung desselben bis auf die neueren Zeiten. Im Allgemeinen löset sie ihre Aufgabe ziemlich gut, und erleichtert namentlich durch zahlreich mitgetheilte Originalstellen das tiefere Eindringen in den Sinn der Schriftsteller. Hin und wieder sind einzelne Lehrformen nicht scharf genug oder auch wohl unrichtig dargestellt. Insbesondere ist uns dieß bei Berengarius (S. 60) und bei Luther (S. 103) aufgefallen. Da der Vf. auf die Ketzersecten des Mittelalters eingeht, so durften die Katharer oder Manichäer nicht fehlen. Endlich dürften in einer Geschichte der Transsubstantiation auch wohl die Speculationen der Scholastiker über diese Lehre vollständig erwartet werden können.

XII. Geschichte der theologischen Wissenschaften.

De Ephraemi Syri arte hermeneutica liber. Scripsit Caesar a Lengerke. Regimonti Prussorum, 1831. XVI u. 285 S. kl. 8.

Die Fortsetzung der Abhandlung de Ephr. S. S. interprete (s. Stud. u. Krit. 1830, Heft 2, S. 480), welche mit gleicher Gründlichkeit handelt 1) über Quellen und Hülfsmittel der Schriftauslegung des Ephraem; 2) über den Zustand der Hermeneutik in jener Zeit, insbesondere in Syrien und Mesopotamien; dann 3) Ephr. Lehre über die heilige Schrift, Art und Grundsätze seiner Auslegung; und endlich 4) sein Auslegungsverfahren durch Beispiele erläutert.

Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, dargestellt von D. Alb. Liebner. Leipzig, 1832. VI u. 509 S. 8.

Der Vf., welcher bereits in unserer Zeitschrift (Jahrg. 1831, Heft 2, S. 254 ff.) durch seinen Beweis, daß der vermeinte tractatus theologicus des Hildebert v. Tours nichts anders sey, als die vier ersten Bücher der Summa

sententiarum des Hugo, von seinem genaueren Studium des Letztern Zeugniß gegeben hatte, liefert in dieser Schrift eine treffliche Monographie, welche wahrhaft die Geschichte der theologischen Wissenschaft fördert, und daher allen Freunden derselben dringend empfohlen werden muß. Sie enthält 1) in einer Einleitung die früheste Geschichte der Schule von St. Victor, das Leben Hugo's, Bezeichnung seiner theologischen Richtung, deren Verhältniß zu anderen, und Einfluß auf andere; 2) Erörterung der Methode Hugo's in der weltlichen Wissenschaft; 3) seiner Methode des Schriftstudiums; 4) seiner scholastischen, und 5) seiner mystischen Methode, wo Andeutungen über das Wesen des Mysticismus überhaupt vorangeschickt werden. Endlich 6) Hugo's dogmatisch-moralisches Lehrsystem auf dem Grunde seines Werkes de sacramentis. In einem kritischen Anhange mustert der Vf. zuerst die Ausgaben des Hugo, und prüft dann die Echtheit einzelner Schriften desselben. Mehrere, welche Oudinus dem Hugo abspricht, werden für echt erklärt, dagegen wird die Unechtheit von allen vier Büchern de anima, und der Schriften de fructibus carnis et spiritus, Apologia de verbo incarnato, tres collationes de verbo incarnato, und Speculum Ecclesiae ausführlicher dargethan. Die Unechtheit mehrerer andern war schon durch Oudinus und die Benedictiner (Hist. litt. de la France XII, p. 1 ss.) hinlänglich erwiesen.

XIII. Geschichte der Religiosität und Sittlichkeit, Biographieen frommer Personen.

Wir nennen hier zuerst zwei beachtungswerthe Werke, von denen das Erste die Geschichte der christlichen Religiosität und Sittlichkeit als einen Theil seiner allgemeinern Aufgabe berührt, das Zweite aber dieselbe unmittelbar als Hauptzweck behandelt.

Europäische Sittengeschichte vom Ursprunge volksthümlicher Gestaltungen bis auf unsere Zeit von Wilh.

Wachsmuth. Erster Theil bis zum Verfall des karolingischen Reiches. Leipzig, 1831. X u. 341 S. 8.

Nach einer Einleitung gibt das erste Buch einen Ueberblick der europäischen Sittengeschichte im Alterthume, das zweite behandelt das germanisch arabische Zeitalter und schildert nach einander die sittliche Seite der deutschen Staaten, der Araber, der Slaven, der turenischen Völker, und des byzantinischen Kaiserthums.

Geschiedenis der zedelijke en godsdienstige Beschaving van het hedendaagsche Europa, door W. A. van Hengel. Eerste Deel. Te Amsterdam, 1831. X u. 500 S.

Dieser Theil enthält vornehmlich die Einleitung, in welcher Cap. 1 über die Bildung im allgemeinen, und die sittliche und religiöse Bildung insbesondere, nach ihrer Art und Eigenschaften, Cap. 2 über den Menschen, als das Subject, Cap. 3 über Europa, als den vornehmsten Sitz, und Cap. 4 von dem stetigen Fortschritte derselben, vorzüglich mit Beziehung auf Europa, gehandelt wird. Dann folgt eine Schilderung von Europa's sittlichem und religiösem Zustande zu der Zeit des Falles des weströmischen Kaiserreichs, in welcher Cap. 1 die Bewohner von Europa in jener Zeit, als vornehmlich in zwei Theile, Christen und Heiden, zerfallend betrachtet werden, worauf dann Cap. 2 von dem Christenthume, und Cap. 3 von dem Heidenthume in Europa zu jener Zeit gehandelt wird. Wir wünschen der schätzbaren Schrift viele Leser in Deutschland.

Saint-Aignan, ou le siège d'Orléans par Attila. Notice historique suivie de la vie de ce Saint, tirée des Mss. de la Bibl. du Roi. Par M. Aug. Theiner. Paris, 1832. 36 S. 8.

Drei vitae des heiligen Anianus, Bischof v. Orleans, welcher der Sage nach seine Stadt mannhaft gegen den Attila vertheidigt hat, sind hier zuerst abgedruckt. Die

älteste ist der Meinung des Herausgebers nach aus dem neunten Jahrhundert: wir halten sie ihrem Geiste und ihrer Sprache nach für ein Product des zehnten Jahrhunderts. Historischen Werth hat sie durchaus nicht. Die Sprachfehler des Vfs. und die dazu gekommenen Druckfehler machen sie oft unverständlich.

Vincentius Ferrer nach seinem Leben und Wirken, dargestellt von D. Ludwig Heller. Berlin, 1830. VI u. 167 S. 8.

Eine treffliche Monographie über den merkwürdigen Dominicaner, welcher in der Zeit des päpstlichen Schisma als Bußprediger so ungeheuern Eindruck machte.

XIV. Ketzergeschichte.

Die Christusparthei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom. Von D. Baur (in der tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1831, Heft 4, S. 61 ff.).

Die petrinische Parthei und die Christusparthei in Korinth sollen nicht zwei verschiedene Partheien, sondern nur zwei Namen derselben judenchristlichen Parthei gewesen seyn, welche den Paulus deßhalb nicht als Apostel anerkannt habe, weil er nicht den Herrn gesehen und dessen mündlichen Unterricht genossen habe. Die Polemik dieser Parthey, welche, an vielen Orten zerstreut, überall den Namen des Petrus zum Panier nahm, gegen den Paulus wird erörtert. Auch in Rom sey sie sehr bedeutend gewesen, und von ihr sey die Fabel von dem Aufenthalte und Märtyrerthum des Petrus in Rom abzuleiten. Daß dieß eine Fabel sey, sucht der Vf. weitläuftig zu erweisen: nebenbei widerspricht er auch der Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli in Rom. Unter dem Bischofe Victor habe man angefangen, das Uebergewicht des Judaismus in Rom zu bekämpfen: und damals seyen dort

die Clementinen geschrieben, um die Grundsätze des Judaismus zu rechtfertigen, zugleich aber auch die Gegensätze auf eine alle Interessen möglichst befriedigende Weise auszugleichen. — Gegen diese mannichfaltigen Hypothesen dürften sich nicht wenige Bedenken erheben, welche anzudeuten es hier an Raum fehlt.

De Montanistis Specimen 1. Commentationem de eorum origine, prima conditione, sententiis ac disciplina continens. — auct. Ord. Theol. s. v. in Acad. Ienensi pro venia docendi rite adipiscenda d. 17. Iul. 1832 publice defendet Auctor Conr. Max. Kirchner. Ienae. 31 S. 8.

Eine nicht unbrauchbare Zusammenstellung über den angegebenen Gegenstand, der es aber hin und wieder an Umsicht und Kritik fehlen dürfte. Daß Montanus in der Lehre von der Trinität geneuert habe, ist nicht zu erweisen: und die Argumentation des Vfs. (S. 18), daß derselbe, da er das Christenthum für unvollkommen geachtet habe, auch gegen Christum geringere Achtung habe hegen müssen, beruhet auf einer schiefen Auffassung. Wurde denn der Vater etwa deßhalb noch weniger geachtet, weil die oeconomia patris noch unvollkommener war, als die oecon. filii: und wollte denn nicht Montanus der von Christo verheißene Paracletus seyn? Um die montanistischen Eigenthümlichkeiten richtig aufzufassen, hätte die entsprechende Lehre und Sitte der katholischen Kirche genauer erläutert werden müssen: ob aber der ganze Lehrbegriff des originellen Tertullian, wie er in dessen montanistischen Schriften vorliegt, durchweg als ursprüngliche Lehre des Montanus gelten dürfe, hätte eine Untersuchung verdient. S. 15 heißt es: posteriores Montanistae divinandi facultatem unicuique necessariam esse negabant: behaupteten denn dieß die älteren Montanisten? S. 17 Anm. wird Tertull. de praescr. haeret. c. 52 als dem Tertullian

angehörig citirt, da doch der Anhang dieses Buchs bekanntlich unecht ist.

Beglückwünschung, Sr. Hochwürden dem Hrn. D. G. J. Planck, Oberconsistorialrathe rc. zur Feier seiner funfzigjährigen Amtsführung am 15. Mai 1831, dargebracht von der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen. Nebst einem Versuche über den Ursprung des Gnosticismus von D. J. A. Möhler. Tübingen. 30 S. 4.

Diese Schrift ist in ihren persönlichen Beziehungen eben so sehr ein erfreuliches Zeichen der Zeit, als in ihrem Inhalte beachtungswerth für die Wissenschaft. Der geistreiche Vf. will zeigen, daß die Gnosis aus dem Christenthume ganz unmittelbar und directe hervorgegangen sey, und zwar aus der Verachtung gegen die Erscheinungswelt, welche in ihrer Uebertreibung zu der Meinung hingeführt habe, daß die äußere Welt das Böse selbst sey. Dieser aus blindem Gefühle entsprungene Wahn habe erst nachher sich zu einer speculativen Begründung genöthigt gesehen: und so sey in der Geschichte der Gnosis jener Gefühlsdrang das Erste, die speculative Richtung erst das Folgende. Daß bei vielen Gnostikern dieser Entwickelungsgang stattgefunden habe, geben wir gern zu: aber wir glauben, daß schon bei jedem Einzelnen sich an jene Gefühlsrichtung eine derselben entsprechende Speculation angeschlossen haben müsse, da die Erstere nothwendig nach einer Ergänzung und Befestigung durch die Letztere streben mußte: wir glauben ferner aber auch, daß bei Andern die Speculation den Anfang machte, und dieß um so mehr, da die ganze Zeit zu schwärmerischer Speculation geneigt war, und zu den gnostischen Speculationen eine Menge Materialien bereits in Vorrath hatte. Auf keinen Fall können wir daher ältere, bloß jener Gefühlsrichtung folgende, und spätere speculative Gnostiker unterscheiden. Wir stimmen ferner mit dem Vf. völlig darin überein,

daß die christliche Gnosis nicht als bloßes Educt aus älteren Systemen, sondern als ein neues aus der durch das Christenthum im Conflicte mit den älteren Systemen bewirkten Gährung hervorgebrachtes Product zu betrachten sey: daß aber die älteren Systeme gar nicht auf dieselbe eingewirkt haben sollen, können wir nicht zugeben. Denn so wenig die zur katholischen Kirche übergetretenen Philosophen sich von allen ihren früheren philosophischen Ansichten losmachen konnten, so wenig dürfen wir dieß von den Gnostikern erwarten. Und in der That tragen die gnostischen Systeme doch nicht wenige Spuren einer solchen Verwandtschaft. Daß diese Verwandtschaft aber nicht in einer gleichsam mechanischen Zusammensetzung der Gnosis aus ältern Systemen bestehe, und daß selbst die Lehren, in welchen jene Verwandtschaft hervortritt, von den Gnostikern als freies geistiges Eigenthum behandelt, und den Hauptgrundsätzen ihrer Systeme gemäß umgebildet worden seyen, diese oft verkannte Wahrheit ist hier mit dem dem Verf. eigenthümlichen Scharfsinne nachgewiesen.

Hermogenes Africanus. De moribus eius, praecipue dogmaticis opinionibus exposuit Guil. Boehmerus. Sundiae, 1832. XXXII u. 183 S. 8.

Diese Abhandlung würde sehr gewonnen haben, wenn sie durch die Weglassung alles Fremdartigen, insbesondere in der Vorrede und in den Noten, etwa um die Hälfte abgekürzt worden wäre. Dann hätte der Lehrbegriff des Hermogenes mit der platonischen Philosophie, seiner offenbaren Quelle, verglichen werden müssen.

Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt von D. F. Chr. Baur. Tübingen, 1831. VI u. 500 S. 8 a).

Man findet in dieser ausgezeichneten Schrift zuerst eine mit ungemein sorgfältiger Benutzung aller Quellen und Hülfsmittel abgefaßte Darstellung des manichäischen

a) Vergl. theol. Studien u. Krit. 1833. Heft 3 S. 875 ff.

Systems. Wie der geistreiche Verfasser, indem er den Geist und Zusammenhang desselben zu enthüllen sucht, sehr häufig Veranlassung findet den Behauptungen anderer Forscher zu widersprechen; so wird er es nicht auffallend finden, wenn auch wir mit manchen seiner Behauptungen nicht übereinstimmen zu können erklären, obgleich uns hier der Raum zu näheren Erörterungen über dieselben gebricht. Wir bemerken nur, daß die symbolischen Erläuterungen und die zum Zwecke derselben von allen Seiten herbeigeführten Parallelen, so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn sich auch in ihnen kundgibt, uns nicht alle haben einleuchten wollen, und uns oft die Individualität des Manichäismus mehr zu verwischen, als zu erläutern scheinen. Alsdann untersucht der Verf. das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthume, Judenthume und Christenthume, verwirft die Meinung, daß derselbe eine Combination des Zoroastrismus und des Christenthums sey, und leitet ihn dagegen vorzugsweise aus dem Buddhaismus ab, indem er dem Zoroastrismus nur einen geringern Grad von Einwirkung zugesteht. Die Verwandtschaft mit dem Buddhaismus scheint uns indeß, offen gestanden, durch einige Gewaltthätigkeit gegen beide Systeme herausgebracht zu seyn. Der Buddhaismus läßt das Böse und die Materie sich im Lichtreiche selbst durch Störungen, und in stufenweisem Sinken, entwickeln. Auf diese Weise strömen abwechselnd die Welten aus dem Lichtreiche aus, und in dasselbe zurück: das endliche Ziel dieses Wechsels ist aber die Versenkung des Alls in das Nichts (s. Studien und Krit. 1830, Heft 2, S. 376 ff.). Im Manichäismus ist das Böse wie das Gute etwas Selbstständiges und Unveränderliches: die theilweise Vermengung der beiden Reiche hat die Weltschöpfung veranlaßt: das endliche Ziel des Weltlaufs ist die Scheidung des Entgegengesetzten, und das ewige Fürsichbestehen der beiden Reiche. Der Hr. Vf. will dennoch in beiden Syste-

men denſelben Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Materie er-kennen. Wir finden dagegen den Gegenſatz des Buddhaismus ſowohl im Inhalte, als in Rückſicht auf Kraft und Bedeutung durchaus verſchieden von dem Gegenſatze des Manichäismus. Der letztere ſtellt nicht Geiſt und Materie, ſondern Gutes und Böſes einander entgegen: er kennt auch einen böſen Geiſt, und eine gute Materie. Dagegen iſt der Gegenſatz, den er annimmt, unveränderlich und ewig, während der des Buddhaismus etwas Gewordenes und daher auch Verſchwindendes iſt. Dieſe Verſchiedenheit dünkt uns eben ſo radical, als die Verwandtſchaft des Manichäismus mit dem Zoroaſtrismus einleuchtend, und die von dem Hrn. Vf. S. 416 ff. nachgewieſene Differenz zwiſchen den beiden letzteren Syſtemen aus dem in dem Manichäismus hinzugetretenen chriſtlichen Elemente erklärbar. Allerdings ſind die beiden Reiche des Guten und des Böſen in dem Syſteme des Manes ganz anders begrenzt, als bei Zoroaſter. Aber einer chriſtlichen Parthei konnte auch das Gute nicht ſo *materiell* erſcheinen, daß ſie, wie die Parſen, innerhalb der ſichtbaren Schöpfung einige Geſchöpfe als ausſchließlich der Lichtwelt angehörig hätte betrachten können. Es war die mißverſtandene Weltverachtung des Chriſtenthums, welche von dem Manichäismus zu einer Verabſcheuung derſelben als einer böſen Schöpfung verkehrt wurde. Eine Scheidung zwiſchen guten und böſen Geſchöpfen ließ ſich aber mit dieſem Mißverſtändniſſe nicht vereinigen. Dennoch ſind auch im Manichäismus noch Spuren jener materiellen Auffaſſung des Guten, in der Art, wie derſelbe ſich die Ausſcheidung des Lichtſtoffes aus der lebloſen Natur in Früchten dachte. War die ſichtbare Schöpfung dem Manichäer aber weſentlich böſe, ſo folgte die düſtere Lebensanſicht deſſelben im Gegenſatze gegen die heitere des Parſen von ſelbſt. Ich habe dieſe Bemerkungen hier nicht unterdrücken mögen, obgleich ich wohl einſehe, daß ein

Werk, wie das vorliegende, eine eingehendere Prüfung erfordert, zu welcher es hier an Raum gebricht.

Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Ein historisch-kritischer Versuch von F. Trechsel. Bern, 1832. VIII u. 128 S. 8.

Eine recht wackere und gründliche Schrift. Sie beantwortet zuerst die Frage, wie urtheilten Manes und seine Schule über die kanonischen Schriften der katholischen Kirche, und welche (apokryphische) fügten sie denselben noch außerdem bei? (Nach dieser Fassung der Frage hätte freilich auch der erste Theil des Titels anders gefaßt seyn sollen: denn unter Kanon der Manichäer lassen sich nur die Normalschriften derselben verstehen, also besonders die Schriften des Manes, von denen hier nicht die Rede ist.) Dann wird über die Kritik, und zwar über die Textkritik und über die historische Kritik, und endlich über die Exegese der Manichäer gehandelt.

Beiträge zur ältesten Kirchengeschichte so wie zur Einleitungswissenschaft in die Schriften des Neuen Bundes, von D. Lobegott Lange. Zweites Bändchen, mit dem besondern Titel: Geschichte und Lehrbegriff der Unitarier vor der nicäischen Synode, kritisch und pragmatisch nach den Quellen bearbeitet. Leipzig, 1831. 212 S. 8.

Nach dem Vf. verdankte die in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandene Lehre von dem θεὸς λόγος insbesondere der gleichzeitig hervortretenden und um sich greifenden bischöflichen Hierarchie den Sieg über die alte Lehre von Christo, als deren Vertheidiger die Monarchianer auftraten. Auf Seiten der bischöflichen Angreifer findet er Haß und Verfolgungssucht, Hinterlist, unverschämte Verläumdungssucht, boshafte Consequenzmacherei, hämische Mißdeutung: die Monarchianer, selbst Paulus von Samosata, erscheinen ihm dagegen in jeder Beziehung im vortheilhaftesten Lichte. Außerdem verwirft er die

Unterscheidung zweier Arten von Monarchianern: die modalistische Ansicht, welche dem einen Theile beigelegt wird, beruhe auf falscher Auffassung: alle Monarchianer hätten in der Lehre übereingestimmt, daß nur Ein Gott, daß Jesus Sohn Gottes, seiner Natur nach aber Mensch gewesen sey. Zu dieser Lehre, welche die der Apostel und der apostolischen Väter gewesen sey, zurückzukehren, fordert der Vf. dann wiederholt die evangelische Kirche auf. Nach unserem Bedünken hat der dogmatische Eifer für eine Lehre den Vf. nicht selten historisch ungerecht und ungenau gemacht. Daß die bischöfliche Hierarchie die Freiheit der theologischen Speculation immer mehr beengte, indem sie, was zuerst theologische Meinung war, allmälig zur Kirchenlehre erhob, daß durch ihr Zusammenhalten die Kämpfe gegen alle abweichende Lehren so kräftig und entscheidend wurden, ist unleugbar: daß aber die Lehre vom θεὸς λόγος in Verbindung mit einem gesteigerten Episkopalsysteme, und im Gegensatze gegen andere der alten Unabhängigkeit und dem alten monarchianischen Lehrbegriffe treu bleibenden Gemeinden aufgetreten sey, das läßt sich nicht behaupten. Justinus der Märtyrer, bei dem sich zuerst deutlich der θεὸς λόγος findet, ist kein Lobpreiser der Episkopalgewalt: Tertullian, der zuerst in dem Praxeas den Monarchianismus angriff, war als Montanist sogar der katholischen Hierarchie abgeneigt: dagegen erscheint der Monarchianer Paulus von Samosata in einem anmaßlichen Prunke bischöflicher Hierarchie, wie ihn die katholische Kirche jener Zeit noch verabscheuete. Daß ferner der Vf. die modalistische Ansicht von der Trinität bei mehreren Monarchianern nicht anerkennen will, nöthigt ihn namentlich bei Sabellius (S. 65 f.) theils zu ganz unbegründeter Verwerfung achtungswerther Zeugnisse, theils zu auffallenden Mißdeutungen. Zu diesen letzteren rechnen wir insbesondere die Deutung von Epiphan. haer. 62, 1. S. 66 ff.

Histoire des sectes religieuses, qui sont nées, se sont modifiées, se sont éteintes dans les différentes contrées du Globe depuis le commencement du siècle dernier jusqu'à l'époque actuelle, par M. Grégoire. Nouvelle édition corrigée et considérablement augmentée. 5 Tomes. Paris. 1828. 1829. 8.

Dieses Werk, welches in seiner neuen Ausgabe sehr vermehrt ist, enthält wohl die vollständigste Uebersicht der neueren, nicht bloß christlichen, sondern auch deistischen und jüdischen Secten. So manches auch im Einzelnen auszusetzen seyn mag, so hat doch der Vf. einen außerordentlich reichen, nur durch ausgebreitete Bekanntschaften und seltene Kenntniß der verschiedensten Litteraturen erreichbaren Stoff zusammengebracht. Besonders wird aber immer von großem Werthe die Darstellung der religiösen Ereignisse in Frankreich und der daselbst entstandenen Secten seit dem Anfange der Revolution in den ersten Theilen bleiben.

XV. Kirchengeschichte einzelner Perioden.

Bibliothèque des Croisades, par Mr. Michaud. Paris, 1829. Première und Deuxième Partie XV u. 885 S. Troisième P. 504 S. Quatrième P. XLVII u. 582 S. Table générale 55 S. 8.

Diese Bibliothèque schließt sich an die schätzbare Histoire des Croisades des Vfs. ergänzend an. Sie enthält beurtheilende Uebersichten und Auszüge aus dem sämmtlichen Quellenvorrathe, sowohl aus den Geschichtsbüchern, als aus den Urkunden. An die abendländischen Chroniken schließen sich im dritten Theile die griechischen, türkischen und armenischen; am wichtigsten ist aber ohne Zweifel der vierte Theil, die arabischen Chroniken enthaltend, und zwar nicht bloß eine Beschreibung und Inhaltsanzeige, sondern eine Uebersetzung alles dessen, was sich in denselben für die Geschichte der Kreuzzüge findet.

Diese Arbeit, welche um so wichtiger ist, da der bei weitem größte Theil dieser Quellen noch ungedruckt ist, und kaum anderswo sich so zusammenfindet, wie in Paris, gehört dem Herrn Reinaud, Employé au Cabinet des Manuscrits orientaux de la Bibliothèque du Roi, an.

XVI. Geschichte der abendländischen Kirchen.

Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen, von D. Friedr. Münter. Zweiter Theil in zwei Abtheilungen. Leipzig, 1831. 1100 S. 8.

Der erste Theil dieses trefflichen Werkes enthielt eine Darstellung des nordischen Heidenthums und der Einführung des Christenthums. Der vorliegende gibt die Geschichte bis zur Reformation in zehn Büchern folgenden Inhalts: 1) Gestaltung der Hierarchie in Dänemark und Norwegen. 2) Kirchenversammlungen und Kirchengesetze. 3) Leben merkwürdiger Bischöfe. 4) Gelderwerb der römischen Curie. 5) Kampf der Hierarchie mit dem Staate. 6) Mönchswesen. 7) Wallfahrten und Kreuzzüge. 8) Gottesdienst, Sittlichkeit und Bildung des Volks. 9) Sittlichkeit und wissenschaftliche Bildung der Geistlichkeit. 10) Ungehorsam gegen Rom. Auch der dritte Band, die neuere Kirchengeschichte enthaltend, ist von dem seligen Verfasser bis zu einer nochmaligen Durchsicht zum Drucke vollendet, und der Druck soll bald beginnen.

Kirchen- und Reformationsgeschichte von Norddeutschland und den hannoverschen Staaten, von J. K. F. Schlegel. Bd. 3. Auch mit dem besondern Titel: Neuere Kirchengeschichte der hannover'schen Staaten von 1630 bis zum Schlusse d. J. 1830 mit stetem Hinblick auf die allgemeine Kirchengeschichte. Hannover, 1832. 712 S. 8.

Besonders wichtig ist die Kirchengeschichte der Fürstenthümer Lüneburg, Calenberg und Göttingen, die fast lediglich aus archivalischen Acten und Urkunden geschöpft

ist. Sie enthält nicht nur für die Geschichte der Religiosität, des Gottesdienstes und der kirchlichen Einrichtungen merkwürdige Züge; sondern auch mehrere wichtige Ereignisse empfangen manche Erläuterungen, z. B. die Friedensunterhandlungen zwischen Spinola, Bossuet, Molanus und Leibnitz. Angehängt sind 28 Actenstücke als Beilagen. Die Kirchengeschichte der übrigen hannover'schen Provinzen ist kürzer behandelt.

Beiträge zur Kirchengeschichte des Herzogthums Lauenburg, gesammelt und herausgegeben von Joh. Friedr. Burmester. Ratzeburg, 1832. X und 234 S. kl. 8.

Von allgemeinerem Interesse ist nur der kurze 74 Seiten enthaltende allgemeine Theil, namentlich die Abschnitte: Kirchenreformation, Generalvisitationen und Kirchenordnung, und Nachrichten über die jetzige kirchliche Verfassung. Der besondere Theil über die einzelnen Kirchen nebst Verzeichnissen der bei denselben gestandenen Prediger kann nur örtliches Interesse haben.

XVII. Geschichte der orientalischen Kirchen.

Kurze historische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes des armenischen Volkes. St. Petersburg, 1831. VIII u. 110 S. 8.

Nach einer Uebersicht der wichtigsten Begebenheiten der armenischen Volks- und Kirchengeschichte wird zuerst die Verfassung, dann die Lehre der armenischen Kirche beschrieben, darauf die christliche Bildung des armenischen Volkes dargestellt, und endlich von der Belebung und Verbreitung evangelischer Gotteserkenntniß und wahrer Gottseligkeit in der armenischen Kirche geredet. Die Schrift ist von zwei Zöglingen des baselschen Missionsinstituts, welche mehrere Jahre unter den kaukasischen und armenischen Völkern wirkten, in dem bekannten Geiste ih-

rer Schule verfaßt, und gibt eine recht lebendige Anschauung von dem kirchlichen Zustande der Armenier.

XVIII. Geschichte der Vorbereitungen der Reformation.

Ueber die religiösen Bewegungen in den schwäbischen Städten vom XII.—XV. Jahrh. und deren Zusammenhang mit den Ideen Arnold's von Brescia. Von M. Jäger (in Klaiber's Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs. Bd. 4, Heft 1, S. 69 ff.).

Der um die Geschichte Schwabens vielfach verdiente Verf. liefert hier interessante Züge über den angegebenen Gegenstand zum Theil aus handschriftlichen Quellen: daß aber alle diese Bewegungen von Arnold ihre Richtung empfangen haben sollen, daß sogar die Gesellschaft des freien Geistes ganz im Sinne Arnold's gebildet worden sey: das beruht auf falscher Auffassung.

Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland bis zum Anfange der Reformation, von Dr. H. A. Erhard. Bd. 3. Magdeburg, 1832. XVI u. 525 S. 8.

Zuerst die Fortsetzung der Lebensbeschreibungen der Männer, welche die Wiederherstellung der Wissenschaften in Deutschland vornehmlich bewirkten. Hier erscheinen noch: Wilibald Pirckheimer, Hermann Busch, Johann Murmellius, Heinrich Bebel, Jakob Locher, Bohuslaus von Hassenstein, Eitelwolf von Stein. Eine Uebersicht der Geschichte der einzelnen Wissenschaften um die Zeit ihrer neuen Gestaltung beschließt das sehr verdienstliche Werk.

Entstehung und erste Schicksale der Brüdergemeinde in Böhmen und Mähren und Leben des Georg Israel, ersten Aeltesten der Brüdergemeinde in Groß-Polen. Als Beiträge zu einer slavischen Kirchengeschichte her-

ausgegeben von Georg Wolfg. Carl Lochner. Nürnberg, 1832. X u. 164 S. 8.
gründlich und empfehlenswerth.

Comm. historico-theologica de Wesseli Gansfortii cum vita, tum meritis in praeparanda sacrorum emendatione in Belgio septentrionali. Auctore Guil. Muurling, cum summos in theologia honores consequeretur. Pars prior. Traiecti ad Rhen. 1831. XVI u. 131 S. gr. 8.

An die neuerdings in Holland erschienenen verdienstlichen Bearbeitungen wichtiger Puncte der vaterländischen Kirchengeschichte reihet sich diese Monographie auf eine beifallswerthe Weise an. In der vorliegenden Pars prior wird Wessel's Leben mit Genauigkeit und Sorgfalt erzählt: sieben angehängte Disquisitiones erörtern einzelne Gegenstände noch näher, namentlich die Quellen dieser Biographie, Wessel's Namen, Geburts- und Todesjahr, Reisen, Verdienste in Paris, medicinische Kenntniß, und Schriften. Wir sehen der Pars posterior, welche über die Verdienste des Mannes in Beziehung auf die Vorbereitung der Reformation in den Niederlanden handeln wird, begierig entgegen.

XIX. Geschichte der Reformation.

1. Quellen.

Luther's Briefe an die Fürsten von Anhalt, größtentheils zum erstenmale herausgegeben von H. Lindner. Dessau, 1830. 8.

Wir hätten gewünscht, daß diese interessanten und mit großer Genauigkeit abgedruckten Briefe zu dem Supplementbande der de wette'schen Sammlung abgegeben worden wären, in welchen sie nun doch aufgenommen werden müssen.

Archiv für die Geschichte der kirchlichen Reformation in ihrem gesammten Umfange, herausgegeben von Karl

Ed. Förstemann. 1. Band 1. Heft. Des Kanzlers Dr. Brück Geschichte der Religionshandlungen auf dem Reichstage zu Augsburg im J. 1530. Halle, 1831. XXXII u. 214 S. gr. 8.

Die in diesem Hefte enthaltene Geschichte ist unmittelbar nach dem Reichstage zu Augsburg im Namen und Auftrage sämmtlicher evangelischer Fürsten und Städte zu dem Zwecke geschrieben, die katholische Darstellung: **Pro religione Christiana res gestae in Comitiis Augustae Vindelicorum habitis A. D. 1530** zu widerlegen. Sie war zum Drucke bestimmt, ist aber nicht gedruckt worden: nach unserer Meinung, weil sich, wie gewöhnlich, die evangelischen Fürsten über diese Maßregel nicht einigen konnten. Eine Abschrift ist im weimarischen Archive erhalten, und schon von Verschiedenen, am stärksten von Joh. Joach. Müller, benutzt worden. Daß der Kanzler Brück der Verfasser sey, haben schon Mehrere vermuthet: Hr. Förstemann gibt in der Einleitung zureichende Beweise dafür. Der Abdruck dieses sehr wichtigen Denkmals ist mit der dem Herausgeber eigenen Genauigkeit gemacht, und mit kurzen lehrreichen Anmerkungen begleitet. Wir wünschen sehr, daß dieses Archiv, für welches der Herausgeber noch mehrere nicht minder wichtige Anekdota in Bereitschaft hat, die ihm gebührende Anerkennung und Unterstützung finde.

M. Joachim Schlüter, erster evangel. Prediger zu Rostock. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichte, aus der Historia van der Lere, Levende und Dode M. Joachim Slüters gestellet und geordenet dorch Nicolaum Grysen, zur Erneuerung des Andenkens an den vor dreihundert Jahren gestorbenen Zeugen der Wahrheit, jetzt auf's Neue herausgegeben mit Erläuterungen von K. F. L. Arndt. Lübeck, 1832. 96 S. kl. 8.

Schlüter predigte seit 1523 das Evangelium in Rostock,

bis er 1532 von seinen Gegnern vergiftet wurde. Sein Biograph Griese war 1574—1614 Prediger in Rostock. In dem vorliegenden Abdruck sind alle die Reformationsgeschichte im Allgemeinen betreffenden Nachrichten, und die die spätere Geschichte rostockischer Geistlichen betreffenden Notizen weggelassen.

Huldreich Zwingli's Werke. Erste vollständige Ausgabe durch Melchior Schuler und Joh. Schulthess. Bd. 2 Abth. 1. Der deutschen Schriften zweiter Theil, Lehr- und Schutzschriften zum Behufe des Ueberschritts aus dem Papstthum in die evangelische Wahrheit und Freiheit vom Apr. 1525 bis 1528, betreffend die Täuferei sämmtliche, u. betr. die streitige Abendmahlslehre von 1526 bis Jan. 1527. Zürich, 1830. 506 S.

Bd. 2 Abth. 2. Der deutschen Schriften dritter Theil, Lehr- und Schutzschriften, betr. die streitige Abendmahlslehre von 1527 bis Jul. 1528, liturgische u. poetische sämmtliche, und vermischte kleinere, meistens politische v. 1522 bis Juli 1526. Zürich, 1832. 528 S.

Huldrici Zuinglii opera, completa editio prima curantibus M. Schulero et I. Schulthessio. vol. III. Latinorum Scriptorum P. I. Didactica et Apologetica pro evincendo transitu in evangel. veritatem et libertatem ab anno 1521 ad 1526. Turici, 1832. VIII und 677 S. gr. 8.

vol. VII. Epistolarum a Zuinglio ad Zuingliumque scriptarum Pars prima. Turici, 1830. VIII u. 580 S. gr. 8.

Diese höchst wichtige Unternehmung (s. Studien und Krit. 1830 Heft 2 S. 487) ist langsamer vorgerückt, als man wünschen mußte. Ursachen davon waren die größere, die erste Berechnung weit übersteigende Ausdehnung der

deutschen Schriften, und die zeitraubenden Correcturen derselben. Da die dritte und letzte Abtheilung derselben aber nun ihrer Vollendung nahe ist, so darf für die Fortsetzung ein schnelleres Fortschreiten erwartet werden.

2. Geschichte der deutschen Reformation.

Geschichte Europa's seit dem Ende des funfzehnten Jahrhunderts von Friedr. von Raumer. Erster Bd. Leipzig, 1832. X u. 586 S. 8.

Diese neue Unternehmung des berühmten Historikers hat bereits die allgemeine Aufmerksamkeit um so mehr auf sich gezogen, als man aus desselben „Briefen aus Paris zur Erläuterung der Geschichte des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, 2 Theile, Leipzig b. Brockhaus 1831," schon erkennen mußte, wie vieles Neue hier zu erwarten sey. Der vorliegende Band reicht von dem Einbruche Karl's VIII. in Italien bis zu dem Frieden zu Cateau-Cambresis, von 1494—1559, umfaßt also die ganze Geschichte der deutschen Reformation in einem dem Plane des Ganzen angemessenen Umfange.

Geschichte der deutschen Reformation, von Dr. Phil. Marheineke. Th. 1. Zweite verbesserte u. vermehrte Aufl. XXXVIII u. 458 S. Th. 2. Zweite verb. u. verm. Aufl. 511 S. Th. 3. 544 S. 8. Berlin, 1831.

Dieses treffliche hinlänglich bekannte Werk hat nicht nur in der neuen Auflage der beiden ersten Bände bedeutende Verbesserungen, sondern auch in dem dritten Bande eine Fortsetzung bis zum J. 1540 erhalten. Möge die Vollendung desselben nicht zu fern seyn!

Geschichte der Regierung Ferdinand des Ersten. Aus gedruckten und ungedruckten Quellen herausgegeben von F. B. v. Buchholz. Wien, 1831. Bd. 1. XII. XXXVI u. 504 S. Bd. 2. VIII u. 531 S. gr. 8.

Eine umfassende Darstellung der ganzen Zeit Ferdinands I., welche in diesen beiden Bänden erst bis zum J. 1528 reicht. Sie gibt mancherlei Neues, weiset aber die Quellen desselben nicht, wie es zu wünschen wäre, nach. Ihr Standpunct ist österreichisch und katholisch: gegen die ausführlich berücksichtigte Reformation wird gerade so viele Mäßigung beobachtet, als dienlich schien, um dem völligen Verwerfungsurtheile den Schein der Unpartheilichkeit zu geben. Die Reformation soll ungläubige Verneinung und das Resultat einseitiger Ausbildung der subjectiven Vernunft gewesen seyn. Möge uns doch der Verf. erklären, wie aus bloßer Verneinung die begeisterte Frömmigkeit entspringen konnte, durch welche sich doch unleugbar die Anhänger der Reformation unterschieden?

Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundesacte von K. A. Menzel. Vierter Band; vom augsburg. Religionsfrieden bis zur Einführung der Concordienformel. Breslau, 1832. XXXIV u. 546 S. 8.

beschäftigt sich mit den kirchlichen Händeln der Evangelischen unter sich und mit den Katholischen in der angegebenen Zeit.

Abriß der Reformationsgeschichte Lüneburgs, und Beiträge zur Geschichte der Kirchen, Klöster, Capellen und Schulen der Stadt, auch Nachricht von den bislang allda gefeierten evangelischen Säcularfesten. Von Dr. Ludw. Wallis. Lüneburg, 1831. XXVI u. 232 S. kl. 8.

Die Kirchenreformation in Nassau-Weilburg im sechzehnten Jahrhundert. Mit einigen Urkunden und ungedruckten Briefen von Luther, Melanchthon und Schnepf. Von Dr. Nicol. Gottfr. Eichhoff. Weilburg, 1832. XVI u. 125 S. 8.

Beide Schriften sind allgemeiner Beachtung werth, da

sie zum großen Theile aus handschriftlichen Quellen geschöpft sind. Die erste ist mehr für ein größeres Publicum berechnet, und in der Reformationsgeschichte kürzer, als man wünschen möchte. Die zweite ist ausführlicher und gibt auch genügende Nachweisungen ihrer Quellen und Mittheilungen aus denselben.

Die folgenden kleineren academischen und Schulschriften darf ich ohne weitere Erläuterung angeben, da ihr Inhalt schon aus dem Titel hinreichend erhellet.

Astronomia per Nicolaum Copernicum instaurata religionis et pietatis Christianae per Martinum Lutherum ad Scripturae sacrae normam repurgatae egregia adiutrix. Comm. astronomico-theologica, quam S. V. Theologorum Ordini in Acad. Lipsiensi pro summis in Theologia honoribus inter sacra saecularia traditae ante trecentos annos Augustanae Confessionis ipsi oblatis exhibuit Gottlob Lebrecht Schulze. Budissae, 1830. XII u. 71 S. gr. 8.

Universitatis Rostochiensis Rector Aug. Lud. Diemer ad Sacra Nativitatis Iesu Christi a. D. 1829 pie celebranda invitat. Inest Prolusio I. De mutationibus iuris publici et ecclesiastici Megapoleos, iter Augustanum Henrici Pacifici et Alberti Formosi Ducum a M. Iun. 1530 ad Pactum Wismariense 1555 secutis. Rostochii, 23 S. 4. Prolusio II. Osterprogramm von 1830. 20 S. 4.

Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina. Diss. inauguralis, quam S. V. Theol. Ord. auctoritate et consensu in Acad. Georgia Augusta ad Licentiati in Theologia gradum rite obtinendum d. 13. Martii 1832 publice defendet Iulius Müller. Gottingae. 48 S. 4.

De Iohannis Bugenhagii Pomerani in res Ecclesiasticas iuvandas, ordinandas, constituendas meritis. Comm.

hist. theol. Scripsit Frid. Car. Kraft. Hamburgi, 1831. 36 S. 4. (Vergl. Stud. u. Krit. 1831 Heft 3 S. 642).

Epistola gratulatoria ad D. Theoph. Iac. Planck, Id. Maii anni 1831 vitae quinquaginta per annos publicis in muneribus peractae solennia celebrantem, data ab Ord. Theologorum, qui Tubingae sunt, Evangelicorum, interprete Dr. Ferd. Christ. Baur. Addita est brevis disquisitio in Andreae Osiandri de iustificatione doctrinam, ex recentiore (Schleyermacher's) potissimum theologia illustrandam. Tubingae. 23 S. gr. 4.

Ueber die Zeit, in welcher der lutherische Katechismus in den protestantischen Gebietstheilen des jetzigen Königreichs Baiern, diesseits des Rheins, eingeführt worden ist, und in wiefern er nur in denselben ein symbolisches Ansehen erhalten habe. Nebst dem wörtlichen Abdruck eines früheren evangelischen Katechismus für die ehemaligen Markgrafschaften Ansbach u. Baireuth (v. J. 1528). Herausgegeben von Dr. Phil. Cas. Heintz. Erlangen, 1832. 80 S. kl. 8.

3. Geschichte der schweizerischen Reformation.

Das Leben Wilhelm Farel's, aus den Quellen bearbeitet von Melchior Kirchhofer. Erster Band. Zürich, 1831. VIII u. 251 S. 8.

Die Arbeiten des Verf.'s über vaterländische Kirchengeschichte sind zu sehr bekannt und geschätzt, als daß die vorliegende, mit welcher der treffliche Beitrag zu unseren Studien u. Kritiken 1831 Heft 2 S. 282 zu vergleichen ist, noch unserer Empfehlung bedürfte.

4. Geschichte der Reformation in andern Ländern.

Die Krönung König Christian's III. von Dänemark und

seiner Gemahlin Dorothea durch Dr. Joh. Bugenhagen. Herausgegeben von Dr. Gottlieb Mohnike. Stralsund, 1832. 80 S. 8.

Nach einer Einleitung findet sich hier das Ritual der Krönung aus Kapp's Nachlese, und eine vollständige Beschreibung derselben aus Lauterbeck's Regentenbuche abgedruckt.

Rector Univ. Lipsiensis D. Car. Klien ad memoriam Ecclesiae Christianae instauratae et solemnem inaugurationem successoris in magistratu acad. D. Gu. A. Haase d. 31. Oct. 1832 —"— invitat interprete Christ. Fr. Illgen. Inest Aonii Palearii de concilio universali et libero epistola emendatius edita atque praefatione adnotationibusque illustrata. 23 S. 4.

Dieser Brief, an die deutschen und schweizerischen Reformatoren gerichtet, welcher sich schon in Schelhornii Amoenitt. I. p. 425 findet, hier aber correcter wieder abgedruckt ist, nach des Herrn Herausgebers Meinung im Anfange des J. 1545 geschrieben, zeigt, wie wenig von einem päpstlichen Concile zu erwarten sey, und stellt einen merkwürdigen Vorschlag auf, wie ein echtes christliches Concil zu bilden sey.

XX. Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland.

Georg Calixtus Briefwechsel. In einer Auswahl aus wolfenbüttelschen Handschriften herausgegeben von Dr. Ernst Ludw. Th. Henke. Halle, 1833. XX u. 296 S. 8.

Georg Calixtus und seine Zeit, von Dr. E. L. Th. Henke. Erste Abtheil., die Einleitung enthaltend. Auch mit dem bes. Titel: Die Universität Helmstädt im sechzehnten Jahrhundert. Ebendas., 1833. VIII u. 88 S. 8.

Die Wirksamkeit des Calixtus ermangelt noch immer einer genügenden Darstellung, obgleich sie in der Geschichte der deutsch-lutherischen Kirche ein höchst bedeutendes Glied bildet, und auch für die Folgezeit von einem nicht immer gehörig gewürdigten Einflusse gewesen ist. Diese Arbeit kann aber nur von einem Manne übernommen werden, welchem die auch für diesen Gegenstand ungemein reichen handschriftlichen Sammlungen der Wolfenbüttelschen Bibliothek zu Gebote stehen, und welcher zu der Benutzung derselben die nothwendige Kenntniß der Zeit, und historischen Tact hinzubringt, um das Bedeutende von dem Unbedeutenden zu scheiden, das Zusammengehörige zusammenzufügen, und aus den verschiedenen Darstellungen das wahre Sachverhältniß herauszufinden. Alle diese Bedingungen vereinigen sich in dem Herrn Prof. Henke, wie aus den beiden vorliegenden Schriften erhellet, und wir sehen daher der Darstellung des Calixtus und seiner Zeit, welche demnächst folgen wird, mit Begierde entgegen.

Neuere Kirchengeschichte der hannoverischen Staaten von 1630 bis 1830, von Schlegel, s. oben unter Nr. XVI. S. 1218 f.

Dr. Joh. Albrecht Bengel's Leben und Wirken, meist nach handschriftlichen Materialien bearbeitet von M. Joh. Christian Friedr. Burk. Mit Bengels Bildniß. Zweite Auflage. Stuttgart, 1832. XII u. 539 S. 8.

Bengel ist nicht nur für die theologische Wissenschaft, sondern auch für die würtembergische Kirche, und für die Geschichte des Pietismus ein bedeutender Name. Die würtembergischen Pietisten haben von ihm ihren eigenthümlichen apokalyptischen Charakter erhalten, und bezeigen immer noch gegen seine apokalyptischen Schriften die höchste Verehrung. So tritt uns in dieser Schrift nicht nur eine

höchst ehrwürdige, sondern auch eine bedeutende, in ihren Wirkungen noch immer fortdauernde Persönlichkeit in ihren kleinsten Zügen entgegen.

XXI. Geschichte der evangelischen Landeskirchen außerhalb Deutschland.

G. W. C. Lochneri comm. qua enarrantur fata et rationes earum familiarum Christianarum in Polonia, quae ab Ecclesia Romano-Catholica alienae fuerunt, inde ab eo tempore, quo fratres Bohemi, qui dicuntur, eo migraverunt, usque ad consensus Sendomiriensis tempus, cuius quae et causae fuerint et effecta docetur. anno 1830 praemio ornata in den **Acta Societatis Iablonovianae nova Tomi IV fasc. 2 (Lips. 1832) p. 1.**

Vergl. desselben Verf.'s Schrift über die Entstehung der Brüdergemeinde oben unter Nr. XVIII. S. 1220 ff.

Bibliothek christlicher Denker, herausgegeben von Dr. Ferd. Herbst. Zweiter Band. Auch mit dem bes. Titel: Johann Kaspar Lavater, nach seinem Leben, Lehren und Wirken. Nebst einer Beilage: 1. Johannes von Müller's Christenthum. 2. Gesammelte Urtheile über Lavater. Ansbach, 1832. XII u. 472 S. 8.

Originalität, Reinheit und Liebenswürdigkeit des Charakters, und eine weit verbreitete Wirksamkeit machen Lavatern bei allen seinen Schwächen zu einer sehr anziehenden Erscheinung. Die vorliegende Schrift ist zwar mit einseitiger Vorliebe abgefaßt, gibt aber durch eine fast musivische Zusammenstellung aus Lavater's Schriften und fremden Aeußerungen über ihn viele Materialien, um den merkwürdigen Mann näher kennen zu lernen.

Collectenreise nach Holland und England, nebst einer ausführlichen Darstellung des Kirchen-, Schul-, Armen- und Gefängnißwesens beider Länder, mit ver-

gleichender Hinweisung auf Deutschland, vorzüglich Preußen, von Theod. Fliedner. Essen, 1831. Erster Band, nebst zwei Steindrucktafeln, XVIII u. 392 S. Zweiter Band, nebst Kupfern und Planen, und einer Kritik der wichtigsten theologischen Litteratur Hollands vom 19. Jahrh. X u. 593 S. 8.

Die vorliegenden beiden Bände beschäftigen sich ausschließlich mit Holland, wo der Verf. neun Monate hindurch im J. 1823 für seine arme Kirche mit bedeutendem Erfolge collectirte. Was sich in dieser Zeit durch Anschauung und Erkundigung erfahren ließ, hat er gesammelt, und man muß seinen rastlosen Eifer in dieser Beziehung wirklich bewundern. So ist sein Buch mannichfach belehrend: schade nur, daß er sich nicht mit einfacher Darstellung des Erfahrenen begnügt, sondern sich auch eine Menge von absprechenden Urtheilen erlaubt, welche theils über seine Befähigung hinausgehen, theils aber auch die ihm obliegende Rücksicht gegen Personen, denen er Verbindlichkeit schuldig war, oft sehr verletzen. Dieß gilt namentlich von seinen Urtheilen über den Zustand der Kirche und Theologie in Holland. Man merkt es denselben überall an, daß der Verf. zwar mit der Orthodoxie der evangelischen Kirchenzeitung ausgerüstet, aber ziemlich fremd mit den kirchlichen und theologischen Verhältnissen Hollands dorthin kam: durch seinen neunmonatlichen Aufenthalt daselbst meint er aber in den Stand gesetzt zu seyn, nicht nur über alle kirchliche Einrichtungen und Anstalten, sondern auch über den kirchlichen und religiösen Geist, und über den Stand der Theologie in Holland völlig entscheidend urtheilen zu können, und geht sogar so weit, alle jetzt lebende holländische Theologen nach ihrer Gläubigkeit, Gelehrsamkeit und schriftstellerischen Verdiensten charakterisiren zu wollen. Da er in jener kurzen Zeit, die ohnehin noch durch sein Hauptgeschäft, das Collectiren, beschränkt

war, sich zu allen diesen Urtheilen selbst unmöglich befähigen konnte; so müssen wir schon seinetwegen annehmen, daß dieselben ihm von den Holländern, welche er als die gläubigen bezeichnet, mitgetheilt, und von ihm nur nach seiner doch von dem Standpuncte jener hin und wieder abweichenden Ansicht modificirt worden sind. Sein Resultat über die holländische Theologie ist, daß dieselbe jetzt in der semlerischen Zeit stehe, aber dem Rationalismus entgegeneile. Nebenbei gibt er auch Rathschläge für die theologisch-praktische Bildung auf den preußischen Universitäten, von denen er vielleicht nur Eine etwas näher kennt, und beurkundet auch darin seine Geneigtheit, bei halber Kenntniß der Sache mit Urtheilen und Rathschlägen hervorzutreten. Um über den gegenwärtigen Zustand der Theologie urtheilen zu können, reicht nicht ein Anflug theologischer Conversationskenntnisse hin, sondern es bedarf dazu eines gründlichen theologischen Studiums. Uebrigens würden wir uns nicht wundern, wenn die holländischen Gelehrten durch die Indiscretion des Verf.'s gegen deutsche reisende Geistliche mißtrauisch gemacht würden.

XXII. Geschichte der kleineren reformirten Religionspartheien.

Die Waldenser und ihre Verhältnisse zu dem brandenburgisch-preußischen Staate. Von W. Dieterici. Nebst einem Plane und einer Karte. Berlin, Posen u. Bromberg, 1831. XVIII u. 414 S. 8.

ein um so wichtigerer Beitrag für die neuere Geschichte der Waldenser seit 1650, ihrer Verfolgungen, der Verwendungen auswärtiger Mächte, insbesondere Preußens für sie, ihrer Vertreibung, Aufnahme in fremden Ländern, Rückkehr, und ihrer Schicksale bis auf die neueste Zeit,

als derselbe größtentheils aus den officiellen Nachrichten geschöpft ist, welche sich in den Archiven in Berlin finden.

Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten oder Taufgesinnten; wahr und unpartheilich dargestellt und mit besonderen Betrachtungen über einige Dogmen, und mit Verbesserungsvorschlägen versehen, von einem Mennoniten, dem Abraham Hunzinger. Speier, 1830. V u. 214 S. 8.

Die vorangeschickte geschichtliche Einleitung ist theils unbrauchbar, theils unbedeutend. Ueber den gegenwärtigen Zustand der Lehre und des Kirchenwesens der Mennoniten gibt das Buch gute Erläuterungen. Ob die wohlgemeinten Rathschläge des Verf.'s, die Modification mehrerer kirchlicher Grundsätze, und die Einrichtung eines geordneten Kirchen- und Schulwesens betreffend, bei seinen Glaubensgenossen Eingang finden werden, steht zu erwarten.

Religionssystem der Neuen Kirche aus den Quellen dargestellt von Dr. Joh. Friedr. Immanuel Tafel. Erster Band, erstes Heft: Ueber Religion und Offenbarung und deren Verhältniß zur Vernunft. Tübingen, 1832. X u. 70 S. 8.

Der Verfasser, ein bekannter eifriger Anhänger Swedenborg's, von dessen Schriften er in den letzten Jahren viele wieder herausgegeben hat, hat bei dieser Schrift einen apologetischen Zweck. Indessen wird dieselbe auch dem Bedürfnisse des Historikers, jenes System näher kennen zu lernen, entsprechen: denn sie ist ganz aus Swedenborg's Schriften, welche nach 1749 erschienen sind, zusammengestellt, und in den Noten mit Originalstellen belegt.

XXIII. Geschichte der römisch-katholischen Kirche seit der Reformation.

Historische Denkwürdigkeiten über Sr. Heiligkeit Pius VII. — oder über das Ministerium — des Cardinals Bartholomäus Pacca, von ihm selbst geschrieben. Zweiter Band, 158 S. Dritter Band, 148 S. 8. Augsburg, 1831.

Vergl. Studien u. Krit. 1831 Heft 3 S. 652. Eine natürlich einseitige, aber dennoch höchst interessante und beachtungswerthe Erzählung höchst bedeutender Ereignisse von einer mithandelnden Person. Der deutsche Uebersetzer hätte die Actenstücke sämmtlich in den Originalien liefern sollen.

Historische Denkwürdigkeiten Sr. Eminenz des Cardinals Barthol. Pacca über seinen Aufenthalt in Deutschland in den Jahren 1786 bis 1794 in der Eigenschaft eines apostolischen Nuntius in den Rheinlanden, residirend zu Köln. Von ihm selbst geschrieben. Mit einem Anhange über die Nuntien und geschichtlichen Documenten. Aus dem Italien. nach dem so eben in Rom erschienenen Originale übersetzt. Augsburg, 1832. XIV u. 215 S. gr. 8.

Diese Denkwürdigkeiten enthalten die Geschichte der Nuntiaturstreitigkeiten, bei denen der Verf. als Nuntius in Köln eine bedeutende Rolle spielte. Angehängt ist eine Reihe von Rathschlägen und Anweisungen für die päpstlichen Nuntien, welche von der politischen Klugheit und Erfahrung des Verfassers Zeugniß geben.

Wie lebte und starb Ganganelli? Mit steter Rücksicht auf die neuesten Behauptungen der Freunde und Gegner Ganganelli's, aus Quellen beantwortet von Immanuel Reichenbach. Neustadt a. d. O., 1831. 56 S. gr. 8.

Der Verf. vertheidigt hier Clemens XIV. gegen einzelne Anschuldigungen der Jesuitenfreunde; dagegen sucht er den Verdacht, als ob derselbe vergiftet worden sey, als grundlos darzustellen. Wir wundern uns, daß er über die vorhandenen visa reperta der Aerzte und Chirurgen nicht einen Arzt zu Rathe gezogen hat.

Gutachten der theologischen Facultät von Freiburg über die Amtsverrichtungen der französischen katholischen Geistlichen, die den Verfassungseid leisteten. Mit Einleitung, ungedruckten Actenstücken, Uebersetzungen und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Heinr. Amann. Freiburg, 1832. XV u. 104 S. 8.

Dieses im J. 1798 zu Gunsten der geschworenen Priester ausgestellte Gutachten veranlaßte damals einige Streitigkeiten, deren Geschichte hier aus den Acten der theologischen Facultät in Freiburg erzählt wird. Da die Frage, wie sich insbesondere bei dem Tode des Bischofs Gregoire zeigte, in Frankreich immer noch Bedeutung hat, und auch unter dem deutschen katholischen Klerus auch jetzt noch nicht gleichförmig beantwortet werden wird, so ist jener Abdruck immer noch zeitgemäß.

Am Ende dieser etwas lang gewordenen Uebersicht mögen die in Deutschland über den, wie es scheint, eben so schnell vorübergehenden, als abentheuerlichen St. Simonismus erschienenen Schriften erwähnt werden:

Der St. Simonismus oder die Lehre St. Simon's und seiner Anhänger. Nach dem Französ. (d. h. nach französischen Quellen) dargestellt von Dr. Karl Wilh. Schiebler. Leipzig, 1831. 128 S. kl. 8.

Der Simonismus und das Christenthum. Oder beurtheilende Darstellung der simonistischen Religion, ihres Verhältnisses zur christl. Kirche, und der Lage des Christenthumes in unserer Zeit, von Dr. K. G. Bretschneider. Leipzig, 1832. 215 S. 8.

Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie. Von Fr. Wilh. Carové. Leipzig, 1831. 232 S. 8.

Die Saint-Simon'sche Religion dargestellt von Jules Lechevalier, aus dem Französ. übers. von A. Wendt, in Illgen's Zeitschrift für die histor. Theologie. Bd. 1 St. 2. S. 253.

Der Saint-Simonismus in Frankreich, dargestellt von M. Carl Kapff. In der tübinger Zeitschrift für Theologie. Jahrg. 1832. Heft 2 S. 1.

Göttingen, den 21. April 1833.

Gieseler.

Welt bekannt, als daß eine Anpreisung dieses Werks nöthig wäre. Ich bemerke nur, daß das Werk in der neuen Auflage um die Hälfte stärker ist, als die frühere. —

Der zweite Band soll baldigst nachgeliefert werden.

Leipzig, im Juni 1833.

D. H. Reclam.

Bei Mohr in Heidelberg:

Umbreit, D. I. G. C., de veteris testamenti prophetis, clarissimis antiquissimi temporis oratoribus. 4 mai. 4 gl. oder 18 kr.

Ferner ist erschienen:

Die

dogmatische Theologie jetziger Zeit,

oder:

Die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens und seiner Artikel. Betrachtet von Dr. Karl Daub, Geh. Kirchenrath und öffentl. ordentl. Professor der Theologie an der Universität Heidelberg. gr. 8. Heidelberg, in der acad. Buchhandlung von J. C. B. Mohr. Preis 2 Thlr. 12 Gr. oder 4 fl. 30 kr.

Das Werk ist dem Andenken Hegel's als des Verfassers verewigten Freunde freudig gewidmet, in der Aussicht auf baldige *Nachfolge*. Es beginnt die Vorrede also: „Rechtfertigt den Titel dieser Schrift ihr Inhalt nicht, so unterliegt sie dem Vorwurf, anmaßlich, hämisch, unverschämt zu seyn, und hilft dawider kein Vor-, Nach- und Zwischenreden. Ihr Endzweck muß sich an ihrem Ende zeigen; der Vorrede ists aufbehalten, ihren nächsten namhaft zu machen."

Das Lehrgeschäft, angehend Religion und Sitten, ist eins der schwersten, denn es enthält die Aufgabe, zu veranlassen, daß der Lehrling, in allem, was er lernt, von sich unabhängig werde, und vom Lehrer unabhängig bleibe. Dieß Geschäft mit Bezug auf diese Aufgabe zwar nicht mir, denn mein seit 43 Jahren geführtes Lehramt geht nun bald zu Ende, aber den jungen Männern, die ein solches antreten, möglichst zu erleichtern, wird in diesem Buche zunächst bezweckt und dazu eignet sich vornehmlich ein Gegenstand, wie der hier, obschon nicht bloß dazu, gewählte — die bisherige Dogmatik. Er will, wie jeder, aus sich selbst begriffen und beurtheilt seyn und ihn aus ihm begreifen und beurtheilen, heißt nichts anders, als ihm, wenn er des Wissens werth ist, das ihm gebührende Recht, wenigstens von einer Seite, widerfahren lassen u. s. w. Das Werk selbst zerfällt nach der Einleitung in folgende Rubriken: I. Theil, vom Princip. — Die Empirie. — Die Kritik. — II. Theil, von der dogmatischen Lehre. Die Selbsttäuschung in der kirchlich-dogmatischen Theologie. Der Selbstbetrug in der mystischen Empirie. Der Selbstbetrug des Supernaturalismus und die Selbstbetrügung des Rationalismus im Verhältniß zu einan-

der. III. Theil, vom dogmatischen Lehrbegriff. Die Philosophie eine Institution der Kirche zur Entwickelung und Vollendung ihres Lehrbegriffs. Der absolute Zweifel, als das Mittel der Entwickelung des dogmatischen Lehrbegriffs. Das Pfaffen- und das Priesterthum in der evangelich-protestantischen Kirche als Hinderniß der Vollendung ihres Lehrbegriffs. Das eine Extrem. Das andere Extrem.

Gotha,
gedruckt mit Engelhard-Reyherschen Schriften.



